*From the Library of*
DR. HERMANN SASSE

T185754
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

# LUTHER
# IN ÖKUMENISCHER SICHT

VON EVANGELISCHEN UND KATHOLISCHEN
MITARBEITERN
HERAUSGEGEBEN VON ALFRED v. MARTIN

CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
SPRINGFIELD, ILLINOIS

FR. FROMMANNS VERLAG (H. KURTZ)
STUTTGART GEGR. 1727
1929

95434

Alle Rechte, insbesondere das der Uebersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Copyright 1929 by Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz) Stuttgart.

A. Oelschläger'sche Buchdruckerei Calw

# Inhalt.


| | Seite |
|---|---|
| Einführung des Herausgebers | 1 |
| Merkle, S., Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern | 9 |
| Dyrssen, C., Luther und die christliche Philosophie | 19 |
| Müller, A. V., Luthers Lehre in ihrem Verhältnis zu Augustin und zur augustinischen Tradition | 38 |
| Söderblom, N., Luther im Lichte der Ökumenizität | 64 |
| Albani, J., Hat Luther mit der Kirche gebrochen? Brach die Kirche mit ihm? | 68 |
| Sommer, J. W. E., War Luther ein Zerstörer der Einheit der Kirche oder ihr Bahnbrecher? | 72 |
| Albani, J., Luthers „Subjektivismus“ | 80 |
| Hansen, H., Luther und die Schwarmgeister | 88 |
| Piper, O., Vom kirchlichen Wollen der deutschen Reformation | 93 |
| Ehrenberg, H., Luthers Tafel der Denkformen | 110 |
| Glinz, G. A., Luther als ökumenische Größe | 122 |
| Heiler, F., Luthers Bedeutung für die christliche Kirche | 136 |
| Fischer, A., Was der betende Luther der ganzen Christenheit zu sagen hat | 186 |
| Hettling, A., Das schlichteste Dokument der Ökumenizität Luthers | 195 |
| Hackl, N., Luthers Evangelismus | 199 |
| Sinz, E., Der ewige Sinn der Reformation | 211 |
| Wallau, R. H., Das ökumenische Recht des evangelischen Protests | 221 |
| Bigelmair, A., Zum Verhältnis Luthers zur deutschen Mystik | 239 |
| Ehrler, H. H., Luthers Werk und das Schicksal der Christenheit | 252 |
| Von Büchern: Heiler, F.: Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk | 257 |
| Leonhard, W.: Buonaiutis Lutherbuch | 260 |

# Einführung des Herausgebers

„Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt ...", das gilt wohl kaum von irgend einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit in dem Maße, wie von dem Manne, dessen Sein und Wollen, Leben und Lehren, den Einen die *Wiederentdeckung* des wahren Christentums, den Anderen gerade umgekehrt der *Abfall* von diesem ist. Ist die Antagonie dieser beiden spezifisch konfessionellen (oder richtiger: konfessionalistischen) Deutungen der Reformation zu *überwinden?* — So hat jüngst J. F. Laun[1]) kurz und treffend die Frage formuliert. Von der „Voraussetzungslosigkeit" der „reinen" *Wissenschaft* erwarten wir wohl heute, wo wir, von liberalem Optimismus gründlich kuriert, über die Möglichkeiten „objektiver" Erkenntnisse sehr skeptisch zu urteilen gelernt haben, nicht mehr allzu viel. Und etwa der „Fortschritt" von Denifle zu Grisar ist ja wirklich nicht gerade ermutigend: denn ob man diesen Fortschritt in den Umgangsformen des gesellschaftlichen Tones sehr positiv bewertet oder die bäuerische Derbheit des Tirolers vielleicht sogar sympathischer findet als die Diplomatie des Jesuiten, ist schließlich Geschmackssache: ein Boden, auf dem man, von den beiden konfessionellen Seiten her, sich begegnen könnte, ist jedenfalls auch bei Grisar nicht gewonnen. Die Drapierung mit einer vorgeblichen „Objektivität" — an die ja doch keiner glaubt — macht es eben nicht besser. Nur eine neue *Gesinnung*, eine *Liebes*gesinnung, die Vorbedingung allen wirklichen *Verständnisses* ist, und die doch keine *blinde*, keine *verblendete* Liebe zu sein braucht und sein soll, nur sie kann weiterführen: verständnisvolle innere Aufgeschlossenheit statt des Absprechens eines im vorhinein feststehenden Verdammungsurteils, und — auf der andern Seite — wache Kritik statt Heldenverehrung. Mag aber die wache *Kritik* von der „reinen *Wissenschaft*" geleistet werden können, die verständnisbereite innere *Aufgeschlossenheit*, die auch des rechten Historikers bestes Teil ist, kann nur aus den persönlicheren Quellen der *Erlebnissphäre* herkommen. In unserem Falle: nur aus einem über die Grenzen der eigenen Konfession

[1]) „Christl. Welt" 1927, Nr. 9, Sp. 404.

hinausreichenden gemeinchristlichen, ökumenischen Verantwortungsbewußtsein. Erst von da aus kann ein Boden geschaffen werden, auf dem die Geister von beiden Seiten her sich wirklich treffen könnten.

Gewiß scheint eine interkonfessionelle Einigung in der religiösen Beurteilung Luthers heute noch in sehr weitem Felde zu liegen. Aber einzelne Anzeichen wenigstens einer beginnenden gegenseitigen Annäherung im Verständnis des religiösen Phänomens Luther sind doch schon wahrzunehmen. Sie geben Hoffnung, und sie geben Anknüpfungsmöglichkeiten.

Es ist schon viel, wenn von katholischer Seite[2]) offen zugegeben wird, „daß auf eine Entgiftung der interkonfessionellen Atmosphäre ... erst dann gehofft werden könne, wenn der Person und dem Werke Luthers Gerechtigkeit widerfahre", die Würdigung Luthers bei Grisar aber als durchaus ungenügend befunden wird. „Das letzte Wort" müsse eine „liebevolle" Anerkennung „der Selbsthinopferung Luthers in einem beispiellosen Lebenswerk und der Kraft seines gewaltig pulsierenden religiösen Lebens" sein. Nur so lasse sich der „Anteil von Schuld, den Organe der Kirche einst an der Glaubensspaltung durch ihr Verhalten auf sich luden, ausgleichen". „Luther hemmt nicht nur, er hilft auch": ein „Strom gottinnigen Lebens" quillt aus seinen Schriften, „stärkend und erquickend". Geist „vom *Heiligen* Geiste" findet dieser Katholik „dankbaren Sinnes" bei Luther und bekennt das in einer streng katholischen Zeitschrift. In derselben „Allg. Rundschau" hatte schon früher eine Konvertitin „Luthers intensives, elementares Glaubensempfinden und dessen Betätigung" gerühmt und darin seine berechtigte „Forderung an seine Zeit" gefunden[3]). „Wenn wir heute über die Reformation urteilen", schreibt der Jesuitenpater Max Pribilla[4]), „müssen wir uns bewußt sein, daß die beklagenswerte Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts nach menschlichem Ermessen nicht gekommen wäre, wenn die Kirche und ihre Vertreter auf der Höhe ihrer Aufgabe gestanden hätten. Protestanten und Katholiken — *beide tragen Schuld* an den jetzigen Zuständen, und *keiner hat Anlaß, sich über den anderen zu erheben*". Im gleichen Sinne urteilt der Tübinger kath. Theologieprofessor Paul Simon[5]), „daß die Spaltung nie gekommen wäre, wenn zur Zeit der Reformation die brennenden Fragen als religiöse von religiösen Menschen behandelt worden wären"; er betont „die religiösen

---

2) *D.* Johannes Albani (zitiert in der Ztschr. „Una Sancta" 1925, S. 172 f.).
3) Gertr. v. Zezschwitz (zit. „Una Sancta" 1925, S. 2).
4) Zit. ebd. S. 200 Anm.
5) Augsburger Postztg. vom 27. März 1927.

Kräfte“ in der Reformation und verweist auf die Worte, die der hl. Klemens Maria Hofbauer gesprochen haben soll, daß die Reformation entstanden sei, „weil die Deutschen das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein. Nicht durch Ketzer..., sondern durch Menschen, die wirklich nach einer Religion fürs Herz verlangten, ist die Reformation verbreitet und erhalten“. Wenn von katholischer Seite gern der „revolutionäre“ Charakter der Reformation betont wird, so darf man wiederum auf die Worte eines bewußt katholischen Autors[6]) verweisen, daß es auch eine „wahre“ Revolution gibt, „eine Revolution aus innerer Autorität“, mit dem „Richtungszeiger: näher zu Gott!“ Und hier finden wir das bedeutsame Wort: „Eine Häresie tritt immer nur anstelle einer versäumten Reformation... Der Posten, an dem sie einbricht, ist unchristlich versehen, erneuerungsbedürftig“, und es bleibt nichts übrig, als daß man „den Teil der Veränderung, der sich aus seiner inneren Wahrheit mit Recht durchgesetzt hat, als zwar ungebetene, aber richtige Tat anerkennt.“ Lebendige kathol. Jugend[7]) fordert heute von ihrer Kirche, daß sie „den gewaltigen *Bußruf*“ verstehe, den die Abspaltungen bedeuten, und sie stellt offen die Frage: „Sind die *Aufgaben*, die durch die Reformation aufgeworfen wurden, schon *gelöst?* Haben wir das, was an der evangelischen Frömmigkeit gut und gottgewollt ist, schon restlos *eingegliedert?* Haben wir die Keime, die in der Katholizität nach dieser Seite hin liegen, schon so entwickelt, daß *die Separation überflüssig geworden* ist?“ — und man findet, daß sie das *noch nicht* ist, daß diese Aufgabe erst noch ihrer Lösung harrt. Man erkennt hier, daß „die verschiedenen Sezessionen“ zu einer „*Verarmung*“ des katholischen Denkens geführt haben, und daß die Spaltung eine *falsche „Abwehrstellung“* hervorgerufen hat, in der man die „eigenen Mängel“ ebenso gewohnheitsmäßig „übersieht“ wie die „Vorzüge“ der Anderen. Nur da aber, wo man sich den unvoreingenommenen Blick bewahrt für das reine religiöse Wollen der Andern wie für eigenes Verschulden, ist auch die notwendige Sicherung gegeben gegen alle falsche, unökumenische und unchristliche, *Ausschließlichkeit:* da erst versteht man, daß es sich bei der Frage des Rechtes des religiösen Individuums einerseits, der des Rechts der kirchlichen Gemeinschaft andrerseits, um kein exklusives Entweder-Oder handeln kann, sondern nur um die rechte Abgrenzung und Einordnung[8]). So will auch ein Jesuit wie Pater Friedr. Muckermann neben dem opus

---

[6]) Friedr. Schreyvogl (zit. „Una Sancta“ 1926, S. 171).
[7]) Vgl. „Una Sancta“ 1925, S. 83 f.; 1926, S. 172—175.
[8]) Vgl. „Religiöse Besinnung“ 1928, S. 185.

operatum ausdrücklich auch das opus operantis dauernd betont sehen — neben dem Wert „romanischen Formsinns" die „subjektiven" und spezifisch „deutschen" *Werte der „Persönlichkeit und Gesinnung":* es gelte, „katholisches Wesen nicht dahin zu verengen, daß kein Raum mehr bliebe für jenes im Protestantismus, das zwar nicht romanisch ist, wohl aber *Geist vom Evangelium und der Freiheit der Kinder Gottes.*"[9])

Daß gar manche Einwendungen, die von katholischer Seite gegen die Reformation (gutgläubig) erhoben werden, auf bloßer Voreingenommenheit, auf vorgefaßten falschen Meinungen beruhen, das sieht man z. B., wenn gelegentlich über einen Punkt sich so diametral entgegenstehende Behauptungen aufgestellt werden, daß sie — sich gegenseitig aufheben. Ist für die Einen das sola fide die Verneinung aller tätigen Sittlichkeit, so datieren die Anderen gerade von der Reformation her den „Primat des Ethos" in der Religion[10]). Eines aber ist so gut ein Mißverständnis wie das Andere. Und wenn die Einen im Protestantismus den Beginn der neuzeitlichen *Verweltlichung* der Kultur erblicken (während er ja ursprünglich gerade ein *Protest* gegen die Verweltlichung — auch gegen die bodenlose Unsittlichkeit — war, die unter dem Schutz der Renaissancekirche sich breit gemacht hatte, und eine Wiederverschärfung der christlichen Maßstäbe), sehen die Andern ihn so einseitig transzendent und so allein als eine innerste Angelegenheit der Seele mit ihrem Gott, daß die Welt überhaupt, und also auch jede Möglichkeit einer *christlichen* Welt, von ihm *verneint* werde (während in Wahrheit Luther „nicht nur, sondern das gesamte Luthertum im persönlichen Christentum die sicherste Gewähr dafür sah, daß der christliche Geist in das ganze praktische Leben eindringe, in diesem Eindringen aber das höchste Ziel" — wie der Katholik *D.* Albani[11]) konstatiert).

Der ärgste Feind aller Verständnismöglichkeiten aber ist die so beliebte schlagwortmäßige Gleichsetzung von Protestantismus mit religiösem „Individualismus", gegen deren schuldhafte Oberflächlichkeit ich schon verschiedentlich[12]) opponiert habe. Freilich liegt die Schuld an Mißverständnissen meist nicht nur an dem Mißverstehenden, sondern zum guten Teil auch an dem Mißverstandenen. Die Reformation war, ihrem innersten We-

9) Zitiert „Una Sancta" 1926, S. 173.

10) Vgl. ebd. S. 165 Anm., 169 f.

11) Zit. „Una Sancta" 1925, S. 49.

12) Vgl.: „Evangelischer Objektivismus" in der kath. Monatsschrift „Hochland", Aprilheft 1923, S. 63—73; „Una Sancta" 1925, S. 115 f., 1926, S. 168 ff.

sen nach, eine — notwendige — Reaktion; und es liegt nun einmal in der (psychologischen) Natur jeder Reaktion, daß sie über ihr Ziel hinausschießt. Und wenn es über solcher Reaktion zur Spaltung kommt, so bedeutet das für *beide* Teile schwere Einbuße: beide verlieren, beide steigern sich immer mehr in ihre *ein*seitig eingenommenen Positionen hinein und damit immer mehr in die Protesthaltung, die Gegensatzhaltung, die mehr betont, was sie bekämpft, als was sie positiv vertritt. So war schon von Anfang an neben dem evangelischen Objektivismus, dem es gerade um die unverfälschte *Erhaltung* und reine *Wiederherstellung* des im Evangelium gegebenen objektiven Gutes ging, ein protestantischer Individualismus bemerkbar, der sich zwar in seiner radikalsten Form, wie er sie bei den „Schwarmgeistern" annahm, deutlich genug von dem religiösen Konservativismus Luthers abhob, der sich aber im ganzen doch wohl nicht so prägnant, so eindeutig, als der „protestantische" Standpunkt, vom „evangelischen" geschichtlich absondern läßt, wie es gelegentlich[13]) versucht wurde: was im Protestantismus der „Sektierer" und „Sakramentierer" so einseitig zu Tage trat, war eben doch dasjenige, was als immanente *Gefahr* in *der Reformation als solcher* ruhte — während freilich andrerseits Luthers scharfe Stellungnahme gegen dies widerkirchliche Sektierertum deutlich genug zeigt, wie im Innersten kirchlich er dachte: man darf also in der *Gefahr* individualistischer *Entartung* der reformatorischen Position nicht deren genuines *Wesen* sehen wollen. Freilich ist der „*Neu*protestantismus", wie er seit der *Aufklärung* sich herausbildete, jener Gefahr in immer zunehmendem Maße *erlegen*. Um so beachtlicher aber ist die in unsern Tagen aufgebrochene lebendige Reaktion gegen diesen den reformatorischen Standpunkt Luthers in sein Gegenteil umfälschenden, nicht an ihn, sondern an seine Gegenspieler, die Täufer und die Humanisten, sich anschließenden religiösen Individualismus und liberal-fortschrittsgläubigen Kulturoptimismus. Diese jüngste und sehr lebensvolle Reaktion, die wieder wirklich auf Luther (und nicht auf Kant oder Schleiermacher oder Hegel) zurückgeht, erkennt wieder den ganz *objektiven* Grundgedanken der Reformation, der die *gegebene Offenbarung* das letzte Wort ist, und nicht eine subjektive reine Innerlichkeit. Dieses jüngste, wieder an das älteste anknüpfende Luthertum weiß wieder, daß der Christ, der die Ohn-

[13]) In dem im übrigen außerordentlich lesenswerten Aufsatz des evang.-luth. Pfarrers Carl Morasch: „Evangelisches oder protestantisches Christentum?" („Una Sancta" 1927, S. 145 ff.)

macht des Menschen, sich selbst zu helfen, erfahren hat, sich keiner Gerechtigkeit rühmen kann, die *in* ihm ist, sondern nur einer, die *außer* uns (extra nos) ist, wie Luther betonte; daß *Christus* unsere Gerechtigkeit ist, nicht *unser* Glauben; daß es sich nicht um ein Psychologisches handelt, sondern um *den* Glauben, der sich dem Unbegreiflichen, der Offenbarungstat, der Offenbarungswirklichkeit *beugt*[14]). Und wenn wir heute ernste evangelische Stimmen hören, die da ausdrücklich erklären: „Mir ist nicht alles an Luther erfreulich, ich schwöre nicht auf Luther, ich glaube nicht *an* Luther!" und andere, die in tiefstem Ernst die Frage aufwerfen, ob denn wirklich „das Wesen (!) der Reformation durch den Gegensatz (!) gegen den deutschen Katholizismus bestimmt" sei, nur „weil sie dereinst aus Kampf und Umwälzung hervorging", oder ob nicht vielmehr das *Wesentliche* an ihr die *positiven* „Kräfte" seien, die sie „entbunden" habe[15]), dann sind das wenigstens hoffnungsvolle *Anzeichen* für jene Überwindung des negativ-„protestantischen" Geistes durch den positiv-evangelischen, die sich mit der von katholischer Jugend unserer Tage geforderten[16]) Umgießung des „negativen oder protestierenden Katholizismus oder Antiprotestantismus" in einen „positiven, katholischen Katholizismus", der „von *innen* katholisch und der nach außen *weit*" ist, *begegnen* muß, wenn wir aus der zerstörerischen, das Christentum selbst (zugleich mit der Christenheit) zerstörenden, gegenseitigen Gegensatzhaltung herauskommen wollen.

Auch das wäre, in einem besten Sinne, ein Rückweg zu Luther oder, sagen wir, zum Besten, das in ihm lebte: hat ihn doch, trotz allem, und obwohl gegnerische Einseitigkeit ihn im Kampfe oft weiterführte, als er selbst es wollte, nie das Bewußtsein verlassen, zur allgemeinen, „katholischen" Kirche zu gehören — zu der Einen christlichen Kirche, neben der es auch für ihn keine andere geben konnte; ist ihm doch der Gedanke einer „neuen" Kirche stets unvollziehbar geblieben[17]). Bei aller Schärfe der vorhandenen Gegensätze blieb er sich doch der überragenden Bedeutung des Gemeinsamen, das ihn — im Gegensatz zu den „Schwärmern", den Widerkirchlichen — mit der Papstkirche verband, im tiefsten bewußt: „Wir schwärmen nicht also wie die Rottengeister, daß wir alles

14) Vgl. „Una Sancta" 1925, S. 146, über Emil Brunner. Siehe auch ebd. 1926, S. 234 ff., die Auseinandersetzung von Dr. Gg. Boß mit Emil Brunner, und das den „theologischen Strömungen der Gegenwart" gewidmete Heft II des Jahrg. 1927.

15) Vgl. ebd. 1925, S. 147 f.

16) Zit. ebd. S. 84.

17) Vgl. Morasch, ebd. 1927, S. 146.

verwerfen, was der Papst unter sich hat, denn so würden wir auch die Christenheit, den Tempel Gottes, verwerfen, mit allem, das sie von Christo hat... Darum ist solcher Wiedertäufer und Schwärmer Rede nichts, wenn sie sagen: was der Papst hat, ist unrecht; oder, weil im Papsttum dies und das geschieht, so wollen wir's anders haben." Da, wo man „Taufe und Sakrament" anrührt, da findet Luther *nicht* „die rechte Christenheit", sondern deren *Auflösung*. Wohl aber findet er „die rechte Christenheit" „unter dem *Papst*": in alle dem nämlich, „was der Papst mit uns *gemein* hat", in „allem christlich Gut", das „daselbst herkommen" ist „an uns", als da ist „die rechte Hl. Schrift, rechte Taufe, recht Sakrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünde, recht Predigtamt, rechter Katechismus"[18]). Auch der katholische Theologe Prof. Simon[19]) erkennt an, es sei „gewiß, daß die Reformatoren keine neue Kirche gründen wollten"; und Dr. Boß[20]) trifft den Kern der Dinge, wenn er sagt, es sei *die innerste Wesenskraft der Kirche selber* gewesen, die sich in der Reformation zum „Protest gegen den Abfall mitten in der Welt des Glaubens" gedrungen und gezwungen sah. Nicht *Ursache* des Abfalls also war danach die Reformation, nicht ein Anfang, sondern *Wirkung und Folge* des *innerhalb* der Kirche geschehenen Abfalls, Reaktion und Protest gegen diesen.

In welche Einseitigkeiten, welche falschen Negationen der Protestantismus — indem er eben aus dem berechtigten und notwendigen „Protest" einen negativistischen „Ismus" machte — schon von Anfang an und dann im Verlauf seiner Geschichte — verfallen ist, und wo und in wie weitem Umfange es einer „Reformation des Protestantismus"[21]) bedarf, darüber ist auf den Blättern der Zeitschrift „Una Sancta" so vielfältig gehandelt worden[22]), daß das hier nicht wiederholt werden kann und nicht wiederholt zu werden braucht. Aus einem in der „Christl. Welt"[23]) erschienenen Versuche J. F. Launs, „die Probleme einer ökumenischen Deutung der

---

18) Brief an zwei Pfarrherren von der Wiedertaufe 1528. (Walch, Bd. XVIII [Die Reformationsschriften wider die Reformierten, VI. Abschn.], S. 2646 ff.

19) Augsburger Postztg. vom 27. März 1927.

20) In seinem beherzigenswerten Buche über „die Erbschuld der Glaubensspaltung" (Fragen an gläubige Menschen; Gotha 1927, Leop. Klotz), S. 104.

21) Vgl. besonders „Una Sancta" 1925, S. 10 f.; ferner ebd. S. 57 ff.; auch z. B. 1926, S. 386 ff., 405 ff. usw.

22) Auch der Versuch einer kritischen „Beurteilung von Luthers Werk und Wirkung" im historischen Sinne wurde unternommen von Dr. Karl Buchheim, „Una Sancta" 1925, S. 168 ff., 190 ff.

23) Vom 5. Mai 1927, Sp. 405.

Reformation" wenigstens skizzenhaft aufzurollen, sei nur der summarische Satz wiedergegeben, wonach „kein ehrlicher Protestant nach den Ergebnissen der von Allen anerkannten Forschung der letzten Jahrzehnte verkennen kann, daß *das* evangelische Christentum, das *Luther* entdeckt hat, *keineswegs das ganze* Evangelium ist, daß das sola fide zwar die Quintessenz des paulinischen Christentums, nicht aber des johanneischen, petrinischen oder jakobäischen ist. Kein Kenner der Forschung kann bestreiten, daß Luther mit der Ablehnung der Apokalyptik das neutestamentliche Christentum ebenso *verkürzt* hat wie mit dem Verlust der Katholizität der Kirche, die ein wesentliches Element *sogar des paulinischen* Christentums war (*σῶμα Χριστοῦ*). Ist der Reformator dadurch, daß er ebenso wie die Katholiken *einen Teil für das Ganze erklärte*, nicht *mitschuldig* geworden an dem Zerfall der abendländischen Glaubens- und Kultureinheit? (Dasselbe trifft übrigens für *Calvin* zu, nur daß dieser einen *anderen* Teil für das Ganze erklärt hat.)" Wir können diesem Urteil nur in jedem Worte zustimmen.

Und so bedeutet denn die notwendige „ökumenische" Beleuchtung Luthers: auf evangelischer Seite — das ständige Wachsein einer (nicht etwa nur „historisch-philologischen", sondern vor allem auch) *religiösen* und an der *Gesamt*geschichte der christlichen *Kirche* erwachsenen Kritik; und auf katholischer Seite — die dem Positiven an Luther verständnisvoll aufgeschlossene innere Bereitschaft zu einer (nicht etwa nur „gerechten", sondern) *liebe*vollen und damit wahrhaft *christlichen* Würdigung. So allein werden wir — dort durch Ausscheidung falscher Negationen, hier durch Anerkennung wertvoller und notwendiger Positionen — dahin gelangen, auf *beiden* konfessionellen Seiten das *Gemeinsame* und das sich *Ergänzende* zu erkennen.

Der Herausgeber der vorliegenden Aufsatzsammlung hatte den beiden letzten Jahrgängen der von ihm geleiteten Zeitschrift „Una Sancta" zwei Sonderhefte beigegeben: eines, das dem hl. Franz von Assisi, und eines, das der Ostkirche gewidmet war; ein ökumenisches Lutherheft hatte sich anschließen sollen — als Beigabe zu *dem* Jahrgange, den die Zeitschrift — nicht mehr erleben durfte[24]). Was nun hier vorgelegt wird, ist *kein*

---

[24]) Die Gründe des Eingehens sind im letzten Heft des Jahrg. 1927 (S. 527 bis 540) ausführlich dargelegt worden, ebenso die Gründe des Ersatzes der „Una Sancta" durch die ebenfalls, aber in grundsätzlich *anderer* Orientierung, dem ökumenischen Gedanken dienende neue, von Dr. Gg. Boß geleitete Zeitschrift „Religiöse Besinnung".

„Una Sancta"-Heft mehr: es verzichtet darauf, jetzt schon einen einheitlichen *objektiven* Boden finden zu wollen, auf dem sich Christen der getrennten Konfessionen treffen können. Es windet nur eine Reihe von Einzeläußerungen zu einem Kranz, deren jede nicht mehr zu sein beansprucht als ein Ausdruck persönlicher Überzeugung, unter persönlicher Verantwortung. Aber ein unsichtbares (doch fühlbares) Band verbindet sie trotzdem unter einander: was sich hier brüderlich die Hand reicht, ist eine Kette von „Menschen, die eines guten Willens sind". Und mit dem guten Willen muß es ja wohl *anfangen*, wenn wir zur Versöhnung kommen wollen, — *er* muß ja doch wohl *das Erste* sein.

---

## Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern

Von Sebastian Merkle

Die Extreme berühren sich. Mit der marxistischen Geschichtsauffassung, welcher der ganze Weltlauf lediglich das Spiel materieller, wirtschaftlicher, sozialer Kräfte und Interessen ist, gehen in der Beurteilung Luthers und seines Werkes jene übereifrigen Katholiken einig, die ihrer Kirche einen Dienst zu erweisen glauben, wenn sie dem Reformator alle religiösen und idealen Beweggründe absprechen und alle möglichen anderen, am liebsten unwürdige und niedrige, unterschieben. Dabei dürfte es sich oftmals um eine Übertragung der Geistesart mancher Anhänger Luthers auf diesen selbst handeln. Es ist frühzeitig ausgesprochen worden, die Macht der an seinen Namen sich knüpfenden Bewegung habe darin gelegen, daß sie den Fürsten Kirchengut, den Priestern Weiber, dem Volke Freiheit, d. h. Zügellosigkeit versprochen habe, und auch ein Karl Hase war der Ansicht, daß diese Dinge mitgewirkt, daß sie namentlich die große weltliche Umgestaltung hervorgerufen haben, die im Gefolge der Reformation eintrat. Aber daneben betonte er: um eine neue Kirche aufzubauen, dazu habe doch auch religiöse Begeisterung gehört, und die komme nie aus so äußerlichen Motiven.

Dies gilt vor allem von Luther selbst, und es gehört zu den erfreulichsten Wahrnehmungen der Gegenwart, daß auch einsichtsvolle Katholiken mehr und mehr die durchaus religiöse Einstellung des jungen Luther anerkennen. Je vollständiger die Quellen für die Erkenntnis der inneren Entwicklung des ringenden Mönches aufgedeckt, je genauer sie untersucht

werden, je tiefere Einblicke wir in sein Seelenleben gewinnen, um so unbestreitbarer stellen sich die religiösen Gründe seines Tuns heraus. In seiner höchsten Seelennot, die nicht anders denn als Verzweiflung bezeichnet werden kann, ist ihm als rettender Stern seine Deutung von Röm. 1, 17 aufgegangen, deren Originalität zum erstenmale durch die bekannte, ob ihrer Gelehrsamkeit mit Recht angestaunte Monographie Denifles bestritten, daraufhin auch von Protestanten angezweifelt, neuestens aber durch einen katholischen Dogmatiker von Ruf — den inzwischen heimgegangenen Domdekan Prälat Dr. F. X. Kiefl, vormals Professor der Dogmatik an der Universität Würzburg[1]) — mit aller Entschiedenheit wieder behauptet wurde. Auf Grund dieser seiner Deutung steigerte Luther, um mit dem gedachten Theologen zu reden, die Allwirksamkeit Gottes zur Alleinwirksamkeit und sprach dem Menschen, auch dem durch die Gnade erleuchteten und gestärkten, jede Mitwirkungsmöglichkeit beim Heilswerke ab. Eine solche dem Menschen zuzusprechen schien ihm eine blasphemische Beeinträchtigung der göttlichen Majestät und eine sündhafte Überhebung des Menschen, der doch, weil seine natürlich gute Anlage durch die Erbsünde völlig vernichtet sei, nur mehr Böses tun könne. Gott allein ohne alles Zutun des Menschen wirke die Rechtfertigung, indem er dem Sünder die Gerechtigkeit Christi als seine eigene anrechne.

Daß dieses tiefe Gefühl des menschlichen Elendes, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechts ein hervorragend religiöses Moment ist, mag es auch eine Überspannung des von der alten Kirche vertretenen Erbsündenbegriffes darstellen, muß rückhaltlos zugegeben werden, wie es denn auch von katholischer Seite geschah. Wenn der junge Mönch den Weg, der ihn selbst aus der Verzweiflung des niederschmetternden Sündenbewußtseins zur Ruhe und zur Freudigkeit der Heilssicherheit geführt hatte, als den für jeden Menschen selbstverständlichen und notwendigen betrachtete, so folgte er dabei dem naheliegenden und häufig beobachteten Gesetze, daß jeder seine eigene religiöse Erfahrung auf andere zu übertragen geneigt ist, bald zum Segen, bald zum Unsegen, wie wir es bei einem Paulus, einem Augustin und nicht weniger in neuer Zeit z. B. bei einem G. Hermes wahrnehmen.

Der Glaube ist es nun nach Luther, vermittelst dessen der Mensch die Gerechtigkeit Gottes ergreift, und er ist ebenfalls ausschließlich Gottes Tat. Auch hier hieße es diese verkleinern, wenn man menschlichem Werke

[1]) „M. Luthers religiöse Psyche. Zum 400jähr. Reformationsjubiläum." Hochland XV (Okt. 1917), 7—28.

einen Anteil zusprechen wollte. Je unbedingter der Mensch sich Gott in die Arme wirft, je weniger er auf eine eigene Leitung vertraut, um so höher schätzt er Gottes Gabe und Wirken. Man hätte die Geisteseinstellung des frommen Jüngers Augustins nicht gründlicher verkennen können, als indem man in ihm einen Wegebereiter des Libertinismus sehen wollte, mögen auch viele sein pecca fortiter, fortius crede ebenso zugunsten ihrer schlimmen Neigungen mißdeutet haben, wie die aufständischen Bauern seine Lehre von der christlichen Freiheit verdrehten und ihren sozialen Eigenliebigkeiten zunutze machten. Tatsächlich wollte Luther einfach die völlige Ohnmacht des Menschen der göttlichen Allwirksamkeit gegenüber betonen und die Notwendigkeit eines unbegrenzten Vertrauens auf Gottes unendliche und allmächtige Erbarmung recht eindringlich predigen. Solche Gedankengänge lagen ihm um so näher, jemehr viele Fromme seiner Zeit im Verrichten von Bruderschaftsgebeten und -Gebräuchen, im Vollziehen von äußeren Bedingungen für Gewinnung von Ablässen usw. ihr Heil glaubten wirken zu können. Kein Zweifel freilich, daß durch Luther selbst und fast noch mehr durch altprotestantische Lutherbiographen und Reformationshistoriker die Veräußerlichung spätmittelalterlicher Frömmigkeit und die kirchlichen Mißstände stark übertrieben und unberechtigt verallgemeinert wurden. Sonst hätte Janssen nicht so ungeheures Aufsehen hervorrufen können. Kein Zweifel aber auch, daß solche Mißbräuche in reicher Fülle vorhanden waren. Sonst hätte Luther nicht auch in streng religiösen Kreisen so begeisterten Anhang gefunden. Er müßte vielmehr als der größte Wundertäter der Geschichte erscheinen, wenn er den Massenabfall von einer blühenden, auf der Höhe ihrer Aufgabe stehenden Kirche zustandegebracht hätte.

Was des Reformators Verhältnis zur alten Kirche im allgemeinen betrifft, so ist neuestens, wiederum von katholischer Seite, darauf aufmerksam gemacht worden, daß er keineswegs von Anfang an als Revolutionär gegen sie auftreten, ihre Autorität schmälern wollte, daß er vielmehr, sich selber unbewußt, in Konsequenz seines theologischen Grundgedankens von der Alleinwirksamkeit Gottes jede menschliche Vermittlung im Heilswerk als eine anmaßliche Eindrängung in die geheimnisvollen Beziehungen ablehnen mußte, die Gott mit einer Seele angeknüpft. Wenn dazu noch die empirische Erscheinungsform der Hierarchie, die sein Innerstes empörende Verweltlichung der Renaissancepäpste und der nicht weniger ihrer Bestimmung entfremdeten deutschen Kirchenfürsten wie des weithin entarteten niederen Welt- und Ordensklerus hinzutrat, so

konnte diese Beobachtung der Praxis die theoretische Begründung seines Standpunktes nur verstärken. „Man erinnerte sich" — schreibt der eifrig katholische Fr. v. Kerz, der Fortsetzer der Stolbergschen Kirchengeschichte, von der Zeit Luthers — „jener ewig schimpflichen Periode in der Kirchengeschichte, wo ein Wollüstling unter dem Namen Alexander VI. die heilige Tiare besudelte, oder wo der kriegerische Julius in dem Waffenrocke eine lebendige Satyre auf die Unbeflecktheit seiner Würde war. Ja, in eben dieser gefährlichen Krise zog die verschwenderische Prachtliebe Leos und sein sakrilegischer Sakramentenhandel die strafenden Blicke aller Völker auf sich." Alexander VI. war in Kerz' Augen „ein höllisches Ungeheuer", das ihm den Ausruf erpreßte: „Wie äußerst verdorben muß nicht ein Volk sein, wenn Gott in seinem gerechten Zorne zuläßt, daß solcher Auswurf der Menschheit über dasselbe herrscht!" Unvergessen war, wie der fromme Savonarola über diesen verworfenen Papst geurteilt und wie er sein Leben im Kampfe gegen ihn gelassen hatte. Daß Luther in einer solchen Hierarchie das Walten des Antichrists zu sehen glaubte, sollte zumal bei seinem theologischen Grundgedanken begreiflich erscheinen.

In der Tat haben nicht nur Männer von der kühlen Religiosität eines Erasmus und Crotus Rubeanus, sondern auch wahrhaft religiöse Geister jener Zeit, wie ein Wimpfeling, ein Cochläus, der nachmals kein gutes Haar mehr an Luther ließ, seine edlen Beweggründe anerkannt. Sogar der spanische Dominikaner Franz Quiñones, der 1520 in Deutschland weilte, billigte Luthers Tun „zum größten Teile", und war von dessen ersten Schriften „höchlich und über die Maßen erfreut", ebenso wie auch sonst „viele gelehrte Leute", weil sie eine Beseitigung der herrschenden Mißstände von ihm erhofften. Auch der Augsburger Dominikaner Joh. Faber, unzufrieden mit dem Ablaßwesen, war überzeugt, „Luther sei zu Beginn des Streites von frommem Eifer und Liebe zur christlichen Religion getrieben worden". Im 18. Jahrhundert, das nicht eben die Blütezeit historischer Kritik war, wandte sich der edle, ebenso fromme wie gelehrte Freiburger Dogmatikprofessor E. Klüpfel entrüstet gegen die von späteren nachgeredete Behauptung des Cochläus, als ob Luther nur aus Ärger darüber, daß die Verkündigung des Ablasses nicht den Augustinern übertragen wurde, seine Thesen aufgestellt hätte. Klüpfel erinnert daran, keiner der ältesten Gegner des Wittenbergers, weder Tetzel noch Hochstraten noch Silvester von Prierio noch Cajetan — lauter Dominikaner — wissen etwas davon, kein Eck, kein Emser, kein Papst, Bischof oder Fürst

der Zeit erhebe eine solche Anklage, nur Cochläus, und er erst nach dem Tode Luthers. Bei des letzteren Einfluß auf Albrecht von Brandenburg wäre es ihm ein Leichtes gewesen, die Ablaßpredigt seinen Ordensgenossen zuzuwenden, aber diese wollten sie ebensowenig wie die Franziskaner, die nach Gründen suchten, sie von sich abzuwenden[2]).

Einen ähnlichen Standpunkt wie Klüpfel nahm der edle Konvertit Friedrich Leopold Graf von Stolberg ein. Im Jahre 1809, also lange nach seinem Übertritt, schrieb er an seinen protestantischen Freund Friedrich Perthes: „Wir werden (obwohl ich jetzt Katholik bin) uns immer verstehen ... Die Reformation ging ursprünglich hervor aus reiner Absicht ... Wider die Person Luthers, in welchem ich nicht nur einen der größten Geister, so je gelebt haben, sondern auch große Religiosität, die ihn nie verließ, ehre, werde ich nie einen Stein aufheben[3]). Ihm wie dem Münsterer Bischof Kaspar von Droste „fehlte jede Ahnung von dem aus haßerfülltem Herzen aufsteigenden Gifthauche derer, welche sich für gute Christen halten, weil sie die Protestanten hassen".

Wenig beachtet wird, wie Görres i. J. 1825, als er bereits wieder lebendiger Katholik war, über Luthers Werk urteilte: „In Wahrheit, es war eine große und edle Bewegung im deutschen Volke, die die Reformation herbeigeführt. Mögen die lateinischen Völker sie unbedingt verwerfen, wir Deutsche können es nicht und dürfen es nicht, weil sie aus dem innersten Geist unseres Stammes hervorgegangen ... Dieser Geist ist jener edle ethische Unwille über jeden Frevel am Heiligen; jener Abscheu vor jeder moralischen Fäulnis, die sich irgendwo offenbart; jene Entrüstung, die sich gegen jeden Mißbrauch schnell erhebt; jene unzerstörbare Freiheitsliebe, die jedes Joch, das treulose Gewalt ihr aufzulegen sucht, früh oder spät immer abzuschütteln weiß, kurz, die ganze Masse antiseptischer Eigenschaften, die Gott in diese Nation gelegt, um die Fäulnis, wozu besonders der wärmere Süden so gerne sich neigt, so oft es nottut, abzuwehren"[4]). Und A. Räß, der spätere Bischof von Straßburg, ließ dieses „gerechte und tapfere" Urteil, wie es die vielleicht angesehenste katholische Zeitschrift neulich nannte, im „Katholik" ohne Anstand abdrucken. Dies konnte er um so mehr, da Görres, wie dieselbe Zeitschrift erinnert, jenes Urteil „mit einzelnen Päpsten teilt" und es „noch einmal

---

2) Nova bibliotheca ecclesiastica Friburgensis vol. III, fasc. IV (1778), 593 ss.

3) Friedr. Perthes' Leben ... von Clem. Theod. Perthes, I (Hamburg und Gotha 1848), 131; 2 (1853) 117.

4) Katholik XV (1825, März), 279.

eine Rolle zu spielen bestimmt ist, wenn es wirklich ernst wird, das Ideal der Una sancta auch in Deutschland zu verwirklichen".

In diesem Lichte will auch die Äußerung betrachtet sein, die der hl. Clemens Maria Hofbauer gegenüber dem eben erwähnten frommen und milden Protestanten Fr. Perthes i. J. 1816 tat: „Seitdem ich als päpstlicher Abgesandter in Polen die religiösen Zustände der Katholiken und in Deutschland die der Protestanten habe vergleichen können, ist es mir gewiß geworden, daß der Abfall von der Kirche eingetreten ist, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein. Nicht durch Ketzer und Philosophen, sondern durch Menschen, die wirklich nach einer Religion für das Herz verlangten, ist die Reformation verbreitet und erhalten"[5]). Man muß Geist und Charakter eines Perthes wenig kennen, um ihm die Fähigkeit oder den Willen getreuer Berichterstattung abzusprechen, wie es geschehen ist. Was der Mann Gottes Hofbauer sagen wollte, ist klar: daß die lutherische Bewegung aus religiösen Gründen entsprang, durch ihr religiöses Element sich ausbreitete und fortbesteht, womit noch keineswegs gesagt ist, daß diese Auffassung der Religion richtig, daß sie der katholischen ebenbürtig oder gar überlegen sei. Erinnert das nicht an die Urteile, die J. A. Möhler, dem man keine protestantisierenden Neigungen schuldgeben wird, über Luther abgibt, wenn er gleich in der Vorrede seiner Symbolik ausspricht, daß der kirchliche Zwiespalt „aus dem ernstesten Bestreben beider Teile (also auch des lutherischen) hervorgegangen sei, die Wahrheit, das reine und ungetrübte Christentum festzuhalten"; wenn er die wohlfeile Erklärung abweist, als ob gleich Anfangs schon nur wirtschaftliche Interessen und Herrschsucht der Fürsten, Bequemlichkeit, sinnliches Wohlbehagen und frivole Unabhängigkeitsliebe der Geistlichen die neue Lehre in Schwung gebracht hätte, und wenn er über die protestantische Rechtfertigungslehre zusammenfassend schreibt: „Das religiöse Element wird niemand im Protestantismus vermissen, der nur den Begriff von der göttlichen Vorsehung in sein Gedächtnis zurückruft, welchen Luther und Melanchthon im Beginne der Reformation sich bildeten, Calvin aber bis an sein Ende verteidigt hat". Den Reformatoren zufolge „sind alle Erscheinungen in der Menschenwelt Gottes selbsteigenes Werk und der Mensch nur Gottes Werkzeug, alles in der Weltgeschichte ist Gottes unsichtbares Tun, das mittels des Menschen nur ins Sichtbare eingeführt wird. Wer kann hier die religiöse Anschauung aller Dinge verkennen? Alles wird auf Gott zurückgeführt, Gott ist alles in allem."

[5]) Perthes, a. a. O. II (1851), 160; II² (1853), 141.

Zwei Menschenalter nach den Äußerungen von Görres und Möhler, in einer Zeit, da der Gegensatz der Bekenntnisse sich wesentlich verschärft hatte, hören wir einen Jesuitenschüler, einen Zögling des römischen Collegium Germanicum, von dem dogmatischen Lehrstuhl der Breslauer katholisch-theologischen Fakultät herab mahnen: „Auch die Reformatoren selbst als historische Gestalten haben ein strenges Recht auf vorurteilslosere, unparteiische, objektive Würdigung, wie denn namentlich auch ihre guten Seiten und persönlichen Vorzüge, an denen es nicht fehlt, gerechte Hervorhebung erheischen. Erfahrungsgemäß ist es der gehässige Ton der Polemik, welcher drüben am meisten verletzt und auch im eigenen Lager verstimmend wirkt, während es doch ein Leichtes wäre, durch sachliche Vornehmheit, solide Beweisführung, Hochachtung vor der fremden Überzeugung eine durchschlagendere Wirkung zu erzielen als durch polternd rohe Sprache, böswillige Verketzerung, Unterschiebung schlechter Motive." Vorher hatte derselbe Dogmatiker auf „die wohltätigen Wirkungen" aufmerksam gemacht, „welche die Reformation auf die katholische Kirche und die Wissenschaft fraglos ausgeübt hat. Denn der Reformation allein war es im Grunde zu danken, daß mit der jahrhundertelang geplanten und immer wieder verschobenen ‚Reform an Haupt und Gliedern' endlich ernst gemacht, daß mit den zahlreichen Mißbräuchen in der Kirche gründlich aufgeräumt, daß der Verkommenheit und Unwissenheit des Klerus wirksam gesteuert und der theologischen Wissenschaft ein ungeahntes Feld neuer Betätigung eröffnet wurde"[6]).

Und schließlich sei noch ein Gedanke des Kirchenhistorikers und Geschichtsphilosophen Albert E h r h a r d angefügt: „Die christliche Betrachtungsweise sträubt sich dagegen, in einer so großen und so fruchtbaren kirchlichen Erscheinung, wie die Reformation es in Wirklichkeit ist, nur Negatives zu erblicken".

Solche Äußerungen von unbestreitbar tief religiösen, dabei streng katholischen Denkern sind eine Bestätigung der schönen Worte, die der Jesuit M. Pribilla in seinem erquickend frischen Büchlein „Um die Wiedervereinigung im Glauben" (Freiburg 1925) schreibt, wohl der dem konfessionellen Frieden förderlichsten Schrift, die seit Bestehen seines Ordens von einem Mitgliede desselben ausging: „Wer in die Tiefe seiner religiösen Überzeugung hinabsteigt, wird dort verborgene Gedankengänge fin-

---

[6]) *Jos. Pohle*, Christkath. Dogmatik, in der „Kultur der Gegenwart" Teil I, Abt. IV, 2 ([2] Berlin und Leipzig 1909), 51.

den, die zum Standpunkt der anderen hinüberführen, während die Berührung an der Oberfläche so leicht immer neuen Stoff zu Mißverständnissen und zu gegenseitiger Verbitterung schafft".

In der Tat: in die Gedankengänge des Gegners sich vertiefen, den Weg, auf dem er zu ihnen gekommen, erforschen, das Wahre an ihnen auszusondern, das ist mehr, das erfordert angestrengtere Arbeit und ernstere Selbstüberwindung, als einfaches Absprechen und Verdammen in Bausch und Bogen. So hat Cochläus es sich leicht gemacht, indem er Luthers Kritik am Ablaßwesen von der Ordenseifersucht der Augustiner gegen die mit der Ablaßpredigt betrauten Dominikaner herleitete. So blieben an der Oberfläche haften die Erfinder der Märchen über angebliche sittliche Verfehlungen des jungen Luther, der schon als 15jähriger Knabe mit seiner Wohltäterin, der Frau Cotta zu Eisenach, sträfliche Beziehungen unterhalten, der das lockere Studentenleben in Erfurt in vollen Zügen genossen, der während seiner ersten Klosterzeit gleich mit drei Nonnen im Konkubinat gelebt, der infolge geschlechtlicher Ausschweifungen die französische Krankheit am Leibe gehabt haben sollte, obwohl alle diese Beschuldigungen unschwer als Verleumdungen zu erkennen sind, indem z. B. die strenge Lebens-, Studien- und Prüfungsordnung der genannten Universität im allgemeinen und die rasche Erwerbung der akademischen Grade durch Luther bei diesem insbesondere solche Allotria ausschlossen. Aber aus einem solchen sittenlosen, schon in frühester Jugend begonnenen Leben schien sich eben die Lehre von der Unüberwindlichkeit der Konkupiszenz und von der Überflüssigkeit, ja Schädlichkeit guter Werke am einfachsten und — für den Reformator schimpflichsten zu erklären. Die von seinen Anhängern gepriesene Festigkeit, die er auf dem Wormser Reichstag 1521 zeigte, sollte im Gegenteil ein Beweis von Feigheit sein, indem der weltfremde Mönch nur durch die Drohungen des revolutionären Adels eingeschüchtert nicht gewagt hätte, die Bahn des Aufruhrs zu verlassen. Die aus den gleichzeitigen Quellen als unzutreffend erwiesenen Angaben des alten Luther über seine Frühzeit sollten ihn als Lügner erweisen, obwohl zahllose Beispiele von Selbsttäuschungen in den Berichten bekannter Persönlichkeiten über ihre Jugenderlebnisse die Gewißheit aufdrängen, daß in solchen Fällen Irrtümer des Gedächtnisses und nicht absichtliche Täuschungen vorliegen. Auch als Fälscher patristischer und scholastischer Texte mußte Luther sich schmähen lassen, weil er Augustinus- und Bernhardusstellen, die er im Gedächtnis lange mit sich herum getragen und unwillkürlich nach seinem Sinne gestaltet oder wenigstens so ver-

standen hatte, nicht wörtlich, sondern in dieser seinem Sinn entsprechender Form zitierte. Als ob das nicht auch heute, wo der Gelehrte über ungleich mehr gedruckte Bücher verfügt, noch oft genug vorkäme, ohne daß darum jemand die Anklage auf Fälschung erhebt. Wenn endlich der Reformator, um etwas recht eindringlich zu sagen, beifügt: „ich bin itzt nicht trunken, ich weiß, was ich rede", so fand man darin das Eingeständnis, daß er oftmals trunken war und nicht wußte, was er redete.

Über solches Tun möge wiederum M. Pribilla S. J. das Urteil sprechen: „Die Sucht, bei anderen nur Schlechtes zu sehen, muß als Krankheitserscheinung betrachtet werden. Sie verrät überdies wenig Vertrauen in die eigene Sache" (und, möchte man beifügen, wenig eigene innere Güte, da der Mensch doch andere nach sich selbst zu beurteilen pflegt). „Der andere ist immer mehr als die Summe seiner Fehler und Irrtümer." Hätte man dies doch auch dem Urheber der abendländischen Kirchenspaltung gegenüber bedacht! Wenn das der ganze Luther wäre, wie er in mancher katholischen Darstellung erscheint, dann müßte man fragen, ob das derselbe Mann sei, der so glaubensinnige, echt christliche Ermahnungen schrieb und fromme Lieder dichtete, an denen sich auch Katholiken erbauen können. Glauben oder wenigstens andere glauben machen, als ob ein geistig unklarer und sittlich verkommener Mensch, der nur seine eigenen oder eines engen Kreises Interessen verfolgt, eine ganze Nation, ein ganzes Zeitalter ergreifen, in ihren tiefsten Tiefen aufwühlen und in zwei feindliche Heerlager spalten könnte, heißt doch alle Geschichtsphilosophie auf den Kopf stellen und die ganze Menschheitsgeschichte aus der Froschperspektive betrachten. Darum mögen Schmähungen auf Luther den Beifall der urteilslosen Massen finden, weil sie ihren Leidenschaften schmeicheln. Denn, wie Luther aus Erfahrung wußte: „wenn der tolle Pöbel prächtige Lästerworte hört, fällt er zu und fragt nicht nach Grund und Ursach". Der Tieferblickende dagegen wendet sich von solchem Treiben angewidert und entrüstet ab. Es wäre ein trauriges Armutszeugnis für die katholische Wissenschaft, das sie sich sehr entschieden verbitten darf, wenn man den Anschein aufkommen ließe, als ob sie mit sachlichen Gründen der protestantischen Rivalin gegenüber sich nicht behaupten könnte und darum zu unwürdigen persönlichen Verdächtigungen herabsteigen müßte. Gegen solche Kampfesweise möchte man die Worte brauchen, mit denen der gut katholische Herzog Georg von Sachsen dem Versuche entgegentrat, die Leipziger Disputation zu hintertreiben: „Können diese Gelehrten solcher Disputation nicht widerstehen, alsdann wären uns lie-

ber alte Weiber an ihrer Statt, die da sängen und spännen ums Lohn". Schmähung der Person statt Bekämpfung der Sache nimmt sich häßlich genug aus im politischen Kampfe; ernste Wissenschaft sollte sie unter ihrer Würde halten.

Man braucht die Person des Reformators nicht mit der altprotestantischen Lutherlegende in den Himmel zu erheben. Man wird einem Gottfried Arnold zustimmen müssen, wenn er es beklagt, daß die edle Bescheidenheit und Demut, mit welcher Luther anfangs auftrat und auf wahre, aus der Gnade und Vereinigung mit Christus fließende Heiligung drang, von der natürlichen Heftigkeit seines feurigen Gemüts immer mehr zurückgedrängt wurde; man wird nicht leugnen können, daß er der Zornmütigkeit und dem Hasse gegen die alte Kirche mehr und mehr nachgab und durch sein wildes Poltern wie durch seine derbe, bisweilen schmutzige Redeweise das christliche Empfinden verletzte. Wenn aber Denifle das Ergebnis seiner Prüfung in die Worte faßte: „Luther, an Dir ist nichts Göttliches", so konnten die Protestanten erwidern, daß dieser Zuruf einem Alexander VI. gegenüber nicht weniger angebracht sei, den die Katholiken gleichwohl als Statthalter Christi und als „heiligen Vater" gelten ließen, daß überhaupt nach katholischer Lehre Gott auch unwürdige Gefäße zur Aufnahme und Vermittlung seiner Gnaden erwählte und daß die Protestanten Christus, nicht Luther als Stifter ihrer Religion betrachten, letzteren nur als Verkündiger und Ausleger des Evangeliums verehren, ihr Glaube also nicht an dessen Person hänge.

Die Tatsache, daß an Luthers Namen sich die Zerreißung der religiösen Einheit unseres Volkes knüpft, daß er der katholischen Kirche so tiefe Wunden geschlagen, kann das Verbot falschen Zeugnisses und übler Nachrede ihm gegenüber nicht aufheben, sintemalen der, der die Lunte ins Pulverfaß wirft, die Schuld an der Explosion mit denen teilt, die Generationen hindurch allen Warnungen zum Trotze den Zündstoff anhäuften. Und neben der allgemein anerkannten weitgehenden Entartung innerhalb der alten Kirche, von der weder der damalige Nuntius Aleander noch Luthers anspruchsvollster Gegner Eck unberührt geblieben war, ist auch der schweren Fehler zu gedenken, welche von Vertretern der Kirche in dem Streite begangen wurden. Ein Ordensgenosse Luthers, der fromme und gelehrte, stets rechtgläubige Girolamo Seripando, sprach es zu Trient auf dem Konzil aus: nichts erzeuge mehr Irrlehren, als das leichtfertige und vorschnelle Erkenntnis auf Irrlehre. Daß Schuleifersucht und verletzte Gelehrteneitelkeit diese gefährliche Waffe im Kampfe gegen den

Verfasser der Ablaßthesen allzufrüh schwang, ist nicht zu leugnen. Auch von der Bann(androhungs)bulle urteilte der schon erwähnte Dominikaner Joh. Faber, sie atme in ihrer Schärfe weit mehr den Haß einzelner Mönche, als die milde und weise Gesinnung Leos X. Kein Geringerer als der kuriale Geschichtsschreiber des Tridentinums, Kardinal Pallavicini, mißbilligte es sodann als verhängnisvollen Mißgriff Roms, daß Luthers persönlicher Gegner Eck mit Veröffentlichung der Bulle beauftragt wurde.

Der Wahn, als ob der der beste Katholik wäre, der das Höchste in Verunglimpfung Luthers leistet, wäre ein Hohn auf den christlichen Glauben und die christliche Liebe zugleich. Wer sich — auch in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus — nicht von diesen beiden Sternen leiten läßt, der wirft ein übles Licht auf seine eigene Kirche und vertieft die Kluft zwischen den Konfessionen, statt sie zu überbrücken.

---

## Luther und die christliche Philosophie.

### Ein Beitrag zur Topographie des lutherischen Geistes

Von Dr. Carl Dyrssen

Luther und ökumenisch? Wir wissen, daß gerade in dieser Fragestellung die Geister am erbittertsten aufeinanderplatzen. Denn was kann es anderes heißen, wenn wir den Reformator ökumenisch beleuchten wollen, als daß wir auch in ihm Ökumenisches finden zu müssen glauben. Und gerade die Möglichkeit dieser Auffassung ist es doch, die von katholischer sowohl wie natürlich auch und vor allem von evangelischer Seite mit Heftigkeit bestritten wird. Es mag das psychologisch verständlich sein. Denn unzweifelhaft liegt in der historisch bedingten Einseitigkeit des lutherischen Ausgangspunktes, in seiner protestlerischen Haltung gegen die römische Kirche als Zeiterscheinung, ein starker Anreiz zu solch überspannter Betrachtungsweise. Aber es scheint uns doch für Katholiken sowohl wie für Protestanten gleicherweise verhängnisvoll zu sein, Luther immer nur als den Ausgeschlossenen und den Ausschließlichen zu betrachten. Das heißt im Grunde genommen, ihn aus dem Bereich des Religiösen überhaupt zu verweisen, was wiederum eine gefährliche Verengerung dieses Religiösen selbst bedeuten müßte. Denn Religiös-Sein ist in seinem wesentlichen Sinne gleichbedeutend mit In-der-göttlichen-Mitte sein. Das aber ist ja wiederum nichts anderes als Ökumenizität im Inhalt (nicht im Umfang) ihrer Be-

stimmtheit. So schließt sich von selbst die Beweisführung, die uns zwingt, Luther ökumenisch zu betrachten. Denn auch von seinen Gegnern kann keiner behaupten, daß der große Protestler eben nicht in dieser göttlichen Mitte gewesen sei.

Wir müssen, um dies alles ganz zu verstehen, vom Mittelalter ausgehen. Und zwar eben von jenem Zeitpunkt aus, der noch kein Abweichen von dieser Mitte kennt, sondern selbst noch ganz und ungestört in sich schwingende Religiosität ist, ein ausbalanciertes Ruhen des Menschen und der Welt in GOTT. Das ist aber der letzte Sinn jenes „Credo ut intelligam", mit dem — ein nie wieder erreichter Höhepunkt gotterfüllter Geistigkeit — Anselm von Canterbury Denken und Sein zu einer wahrhaftigen Einheit im Heiligen Geiste verschmolzen hat. Es ist für den intellektualisierten Menschen von heute ganz gewiß nicht leicht, sich in die Innigkeit dieses Gott und alle Welt verschweißenden Denkens zu versetzen. Doch das ändert nicht, daß dieses Credo nach wie vor — denn auch Anselm ist ja, wie wir schon aus Jesaias 7, 9 ersehen, nicht etwa erst sein Entdecker — der Prüstein *echter* Frömmigkeit gewesen ist und bis in alle Ewigkeit sein wird. Hier ist der logische Ort Gottes mit absoluter Eindeutigkeit bestimmt, und an der größeren oder kleineren Entferntheit von diesem Punkte des Gleichgewichts bestimmt sich das Maß frommer Zuverlässigkeit und Echtheit. Und hier wurzelt denn auch geistesgeschichtlich Luther zunächst. Von diesem Höhepunkt der Scholastik führt der kürzeste Weg zum *positiven* Kern seiner Frömmigkeit und Polemik, den man unter dem nachgerade wie eine Zwangsvorstellung wirkenden Gesichtswinkel seiner Antipäpstlichkeit gar zu oft und gar zu leicht zu vergessen geneigt ist.

Freilich darf eines bei dieser Einschätzung der Bedeutung der Scholastik für Luther nicht übersehen werden. Das ist der vom heutigen Begriff des Intellekts grundverschiedene *lebendige* Sinn des Anselmischen intelligere. Nicht jenes Begreifen ist damit gemeint in der Art einer auf dem bloßen Identitätsprinzip beruhenden Formulierung, sondern Einsicht, Schau, die anders als bloß tautologisch und von außen her, aus dem Grund, aus dem Wesenszentrum der Dinge heraus Gegensätze nicht aufhebt, sondern sie gerade in ihrer Polarität als unvermeidlich versteht. Hier soll Gott nicht etwa „bewiesen" werden mit jener leeren und letztlich immer hilflosen Mathematizität, mit der der totgeborene und trotzdem immer wieder hervorgesuchte „ontologische Gottesbeweis" arbeitet. Hier war Gott vielmehr die von Anbeginn an unantastbare und sinnvoll überhaupt nicht anzuzweifelnde Gegebenheit. Und es handelte sich für dieses intelligente Credo nur darum,

auf dem Wege der dem Menschen nun einmal dank des Glaubens zuteil gewordenen inneren Schau über die doch ebenfalls nun einmal gegebene Breite und Mannigfaltigkeit der Welt immer und von überall her wieder zur letzten Quelltiefe des alles wesenden Urgrundes zurückzugelangen. Wenn es je so etwas gegeben hat wie eine christliche Philosophie: hier ist sie. Das nicht an der Oberfläche der Physis steckenbleibende, sondern metaphysisch, hinter die Dinge zurückgreifende Denken, aber auch nicht das bloß am „Inventarium der Vernunft" sich genügende Herumbasteln, das absichtlich Distanz zur seelischen Wirklichkeit des Seins bewahrt und einzig und allein darin seine „Reinheit" sieht. Metaphysisch und glaubensstark, das ist im Gegensatz zu aller Mathematisierung und Transzendentalisierung der Grundzug dieses mittelalterlichen intelligere und das immer erneute Zurückloten dieses Denkens in jene letzte Tiefe, in der unerschütterlich der Glaube ruht, ist es, was ihm eine so ungeheure Wirklichkeitsnähe und seelische Machtfülle geben mußte.

Die Erbittertheit des Streites Realismus oder Nominalismus — unserer modernen, d. h. abstrakten Philosophie lange nicht mehr geläufig — ist allein von hier aus voll zu verstehen. Wobei wiederum nicht vergessen werden darf, daß schon der Nominalismus mit seiner ausgesprochenen Ansicht von der Unwirklichkeit der Begriffe einem neuen, durch den Zweifel gebrochenen und den Rationalismus späterer Zeiten schon inaugurierenden Denktypus angehört. Der in der Spitze geknickte Bogen der Gotik tritt hier auch im Denkbild an Stelle der klaren, ungebrochenen Rundung des romanischen Bogens. Genau aber an dieser Bruchstelle haben wir Luther aufzuspüren. Die Bruchstelle ist der Zweifel an der Adäquatheit des Denkens überhaupt, der Zweifel daran, daß das intelligere überhaupt je soweit reichen könne, um einmal völlig kongruent mit dem Glauben zu werden. Okkam ist hier das große Vorbild, der erste Bilderstürmer gleichsam der christlichen Philosophie und auf seinem Schüler Gabriel Biel, dem „letzten Scholastiker", ruht als nächstem Luthers Auffassung von der grundsätzlichen Gottferne des Denkens. Aber an dieser Stelle ist — und das wird doch eben sehr zum Schaden einer richtigen Beurteilung vergessen — eines als sehr wichtig zu vermerken. Die Distanzierung des Denkens von Gott, die wir hier beobachten, bedeutet mitnichten ein Aufheben der Transzendenz, wie es nicht zuletzt in Mißverkennung der mittelalterlichen Okkamisten und Luthers der spätere Rationalismus folgerte, sondern im Gegenteil eine Vertiefung und Versteifung der Transzendenz. Die Kirche als die *Verkörperung* des Heiligen Geistes, als der *Leib* Christi, als die Verwirk-

lichung, die sichtbare Verwirklichung der Ubiquität des Unsichtbaren wurde ihrem Wesen nach durch solchergestalt behauptete, „nicht völlige Begreifbarkeit" erst recht zur absoluten Autorität. Wie es ja denn auch den Peter von Ailly, den Gerson u. a. nie eingefallen ist, aus ihrem Nominalismus heraus die Kirche zu verneinen bzw. aus ihr auszutreten. Und auch Luther hat ja bei aller Anerkennung der Relativität des Denkens an der Göttlichkeit des Seins nie gezweifelt. Wie er, in seiner Art der weitgehendste Nominalist seiner Zeit, denn auch durch strikte Beibehaltung der Ubiquität im Kernstück der Messe — „Dies ist mein Leib" — nie den Boden echter Katholizität verlassen hat. Aus dieser Grundauffassung heraus ist es ihm auch Zeit seines Lebens nie auf eine Bekämpfung oder gar Verwerfung des Katholizismus als einer falschen Lehre, sondern lediglich auf die Wiederherstellung des alten Katholizismus angekommen. Es muß immer festgehalten werden, daß auch Luther, wenn er schon die Anselmische Allumfassendheit des intelligere nicht mehr teilte, doch keinesfalls damit etwa an der Grundfeste des Glaubens rüttelte, wie etwa die Rationalisten es taten, sondern daß vielmehr gerade die subjektive Begrenztheit der ratio für ihn zu einer Versteifung des credo führte in jenem Sinne des credo quia absurdum est, das ja seinerseits zuerst auch nur ein Schutzwall gegen die Schwärmer der Vernunft gewesen war, keinesfalls aber den objektiven Seinsgrund des Denkens irgendwie antasten sollte. Das Sein blieb nach wie vor die objektive Manifestation des Göttlichen und es fiel den Nominalisten und damit auch Luther nicht im Traume ein, dieses Sein etwa nun ganz in die Subjektivität herüberzunehmen. Denn gerade der *Zweifel* an der Allumfassendheit des Denkens, nicht die überhebliche Verabsolutierung desselben, wie sie sich die Rationalisten leisteten, war das Grundmotiv der nominalistischen Einstellung. Der Zweifel, den in der unproblematischen Geschlossenheit von Glauben und Denken Anselm noch nicht gekannt und der sich erst einstellen konnte in demselben Maße, als die schöpferische Lebendigkeit des intelligere verblaßte.

Hier aber allerdings, in diesem Verblassen — im Historischen also und nicht im Wesentlichen — liegt der schwache Punkt, der schließlich eine Störung des Ruhens in der göttlichen Mitte, eine Balanceverschiebung in jener Ausgeglichenheit von Immanenz und Transzendenz herbeiführen sollte, die Anselm und seiner Zeit noch fremd gewesen waren. Hier beginnt auch Luthers ökumenische Position zu wanken. Man muß sich in die geistige Lage, wie sie hier gegeben ist, einmal ganz hineinversenken, um das zu verstehen. Das Denken in seiner Allmacht ist erschüttert. Es

ist durch die Okkamisten subjektiv verdächtig geworden. Die Universalia, die es bietet, treffen das Wesen der Dinge nicht mehr. Wenn dem aber so ist, dann muß das credo erst recht, um nicht auch seinerseits durch Absinken ins bloß stimmungsmäßig Unkontrollierbare zum Subjektivistischen verwässert zu werden, eine objektive Kontrollinstanz, eine absolute Autorität errichtet bekommen. Für den orthodoxen Katholiken war das ohne weiteres die Kirche. Aber an der war Luther in ihrer zeitlichen Ausgestaltung mindestens irre geworden. Andererseits war er selbst viel zu sehr Katholik, um sich von der geistigen Autorität, die sie verkörpert, ganz loszusagen. Ihr geistiger Grundgehalt blieb auch für ihn unantastbar. Und dieser geistige Grundgehalt war das Evangelium, das „Wort", aus dem die Kirche letztlich ihre Autorität ableitete und auf das es nur zurückzugreifen galt, wenn man über ihre anfechtbaren äußeren Formen hinaus ihren ewigen Sinn wiederfinden wollte. Die Unbedingtheit dieses Wortes setzt Luther statt der objektiven Autorität der Kirche. Aber gerade hier lag in der Möglichkeit der „Auslegung" eine psychologische Falle, der die Priesterkirche ja eben mit ihrer authentischen Interpretation begegnete. Gewiß suchte Luther der hier aufsteigenden Gefahr des Subjektivismus durch das Gewissen zu begegnen. Aber dem fehlt die sichtbare und also jederzeit und von Allen zu kontrollierende Allgemeingültigkeit. Von der äußeren Sichtbarkeit wird die Autorität ins unsichtbare Innere verlegt.

Das mußte über kurz oder lang die *Tradition* gefährden. Wenn fernerhin niemand anders mehr als nur vor sich selbst bzw. vor seinem Gewissen verantwortlich sein sollte für die Auslegung der alten Glaubensformeln, mußte die Kontinuität der Überlieferung naturgemäß sehr bald einen Riß bekommen. Wenn schon freilich dieser Fehler nicht so sehr Luther zur Last gelegt werden darf, der doch als solcher immer noch auch in diesem Punkte die altkatholische Autorität der vorpäpstlichen Kirche als gleichsam konform mit der Gewissensautorität gelten ließ, als vielmehr seinen Epigonen, die ihn hier z. T. so gründlich mißverstanden, daß sie *alle* objektiven Garanten schlechthin verwarfen — so darf doch immerhin nicht übersehen werden, daß mit der Abdrängung vom Objektiv-Sichtbaren des kirchlichen Instituts auf das Subjektiv-Unsichtbare des Gewissens sich zugleich die Gefahr des Moralismus ergeben mußte. Gar zu leicht konnte hier durch eine einzige kleine Akzentverschiebung an die Stelle der Religion das Ethos treten, was sich denn in der Tat auch schließlich bewahrheitete. Die Hybris der „Vernunft" zwar, die auf dem

Wege über den Aristotelismus der kirchlichen Wissenschaft und der orthodoxen Theologie nahelag und die durch die Hummanisten eine weltliche Neuauflage erlebte, war abgewehrt. Denn die Unbegreiflichkeit Gottes war durch das „sola fide" ein für alle Mal festgelegt. Aber zugleich war doch eben auch die objektive Versöhnung, die durch die gerecht machende Leistung des opus operatum gewährleistet war durch eine Sündenvergebung ersetzt worden, die sich auf nichts als auf das an sich höchst subjektive und mehr oder weniger unsichtbare Motiv des Sündenbewußtseins des Einzelnen gründete. Man muß sich die ganze Tragweite dieser Einstellung einmal an der Lehre von den Sakramenten klar machen, um zu wissen, was das heißt. Der Glaube an das Sakrament als das unerläßliche Instrument der Gnade, das eigentliche verbum visibile war damit ein für alle Mal erschüttert. Die Abwendung von der Bildlichkeit überhaupt, die Luther mit seiner Zuspitzung auf das „Wort" vollzog, tat der magischen Wirksamkeit der Sakramente (efficiunt quod figurant) bewußt Abbruch. Man begreift, daß Luther in der ersten Überschwänglichkeit seiner Verinnerlichung das Wort Sakrament, das in Vollendung der Frühscholastik Thomas von Aquin in Richtung auf das Instrumentalursächliche ausgebaut hatte (significat *perfectionem* sanctitatis: S. th. 3, 60, 2 ad 3) überhaupt ablehnen wollte. Wurde doch ganz allgemein das Gegenwärtig-Wirksame durch die Reformatoren zurückgedrängt, indem sie mit ihrer Überspannung der biblischen Autorität ganz von selbst den Christus passus an die Stelle des realpräsenten Christus setzen mußten. Freilich ist bei alledem immer festzuhalten, daß Luther für seine Person diese letzte radikale Folgerung nicht gezogen hat. Er hat wohl den Umfang der Sakramente bedeutend eingeschränkt, aber an ihrem sinnlichen Wesen, wie schon sein „Dies ist mein Leib" zeigt, im letzten Grunde doch nichts geändert. Besonders die Kindertaufe mit ihrer ohne Rücksicht auf die Bewußtseinsklarheit und subjektive Glaubensfähigkeit bestehenden Gnadenwirkung zeigt, wie wenig Luther selbst recht eigentlich an der Natur des opus operatum geändert hat.

Und — hier nun gerade erhebt sich auch die entscheidende Frage *gegen* diejenigen, die in der falschen Verabsolutierung des Lutherischen Protestmotivs weiter gehen zu müssen glaubten als der Meister selbst — die entscheidende Frage nämlich: ist nicht gerade vom Gesichtspunkt der Religion wohlgemerkt — nicht von dem der Konfessionen aus, diese vom Reformator selbst innegehaltene Mitte zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren das einzig Richtige? Besonders, wenn man bedenkt, daß

das Konfessionelle als solches ja gerade die Balanceverschiebung ist und Luther sich dem ex opere operato nur soweit entgegenstemmte, als es das Sichtbare nicht mehr als Symbol des Unsichtbaren erkennen ließ, sondern es zum bloß Äußerlichen degradierte. Wie ja sein ganzer Kampf nicht der Kirche als solcher galt, sondern nur ihrer Veräußerlichung. Wenn er, von dieser abgestoßen, zeitweilig das Moment der Verinnerlichung übersteigerte, so war dies mehr eine psychologische Reaktion, keinesfalls aber etwa ein grundsätzliches Abrücken von der katholischen „Materialisierung der Gnade", die in den Sakramenten „strömt". Man muß gerade hier scharf unterscheiden zwischen Luthers historisch-psychologisch bedingten Einschränkungen und den absoluten Dogmen, die seine Apologeten daraus machen zu müssen glaubten. Ihnen, nicht Luther selbst, der sich ja ausdrücklich und mit aller Energie gegen die Bilderstürmer und Schwärmer wandte, ist es zuzuschreiben, wenn schließlich im System des Protestantismus mehr und mehr die Moral anstelle der Religion trat. Der abstrakte Symbolismus Zwinglis und das Puritanertum liegen nun einmal zwangsläufig in der Fluchtlinie eines Denkens, das die Abkehr von der kultischen Sinnenfreude zum A und O seiner Weltanschauung machte, d. h. in Verkennung seiner historischen Gebundenheit den Protest gegen die zeitlichen Auswüchse einer Frömmigkeitsform als gegen diese Form an sich gerichtet ansah.

*

Hier und gerade hier liegt der tiefste Punkt der Unökumenizität des Protestantischen überhaupt; nur hier, im Hinausschießen über das, was Luther eigentlich gewollt hat. Das wird wieder am klarsten, wenn wir den *Kirchenbegriff* betrachten. Die Verlegung des Schwergewichts vom allgemeinen Institut in das einzelne Individuum hat auch hier mit der Zeit eine Wandlung herbeigeführt, die immer weiter vom Ökumenischen sich entfernte, je mehr sie die von Luther selbst doch viel innerlicher gemeinte „Freiheit des Christenmenschen" mißverstand. Denn natürlich hat Luther nicht daran gedacht, die Kirche als solche auflösen zu wollen. Ihm kam es vielmehr nur darauf an, ihre Macht einzuschränken, so weit sie sich eine über das Gewissen hinausgehende Autorität anmaßen wollte. Aller politischer, beruflicher oder familiärer Zwang sollte beseitigt werden. Die Kirche sollte nur und nichts mehr sein als die Gemeinschaft der Gläubigen. Es ist wohl unverkennbar, daß so etwas an sich noch keine Auflösung des Kircheninstituts als solchen zu bedeuten braucht, wenn

auch die politische Anstalt, die die Kirche bei Augustin noch ist, damit natürlich aufgehoben wird. Auch des Juristischen ist sie damit im Wesentlichen entkleidet. Das muß aber in dem Augenblick für die Erhaltung des Kirchenbegriffs überhaupt gefährlich werden, in dem diese Verschiebung vom Sichtbaren auf das Unsichtbare hin auch vor dem kirchlich-kultischen Kernstück der Messe als der sichtbaren religiösen Handlung κατ' ἐξοχήν nicht Halt macht. Mit seinem hartnäckigen „est, est", in dem er die Realpräsenz auch für seine Religiosität dogmatisch festgelegt hat, hat Luther mindestens in kultischer Hinsicht die Sichtbarkeit und den sinnlichen Gehalt des Kirchenbegriffs nicht angetastet, sondern im Gegenteil zu bekräftigen gesucht. In diesem Punkte also etwa sich auf ihn berufen zu wollen, scheint doch unmöglich. Das wird allerdings von wirklich authentischer Seite auch keineswegs versucht. Aber es geht doch ebensowenig an, daß ein Kopf wie A. v. Harnack nun das „est, est" kurzerhand als „perverses Interesse für sophistische Spekulationen" hinzustellen sucht, das über die fides sola hier zu Unrecht triumphiere und eine „engherzige und lieblose Gesinnung" verrate (Dogm.-Gesch. S. 433). Hier fängt der Intellektualismus, den das Abgleiten ins Moralische involviert, an, sich empfindlich bemerkbar zu machen. Die „Vernunft" erhebt den Anspruch, über den Glauben triumphieren zu dürfen. Die ratio verlangt Vollmacht auch im Überrationalen. Denn nichts anderes will und kann es bedeuten, wenn Harnack mit Bezug auf das Meßgeheimnis rund heraus erklärt, Luther „trumpfte mit der Unvernunft der Lehre als dem Siegel ihrer göttlichen Wahrheit". Wer so urteilt, vergißt nur ganz, daß Luther als spezifisch *religiöser* Mensch auf Vernunftgründe gar nicht Rücksicht nehmen wollte, und auch gar nicht *konnte*. Hier spielt offenkundig derselbe Rationalismus, der von allem Übersinnlich-Transzendenten absehend die Humanisten veranlaßte, alles Absolute, alles An-sich schlechthin verdächtig zu machen und als gesichert nur gelten zu lassen, was vom Menschen her in die Debatte geworfen werden konnte. Derselbe Rationalismus, der die Aufklärung beherrschte und der Joh. 4, 24: „Gott ist Geist und die ihn anbeten, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" genau so mißverstanden hatte, wie der Humanismus. Aber diese Auffassung vergaß doch eben, daß „Geist" nicht ohne weiteres identisch ist mit „Vernunft" in jenem intellektuellen Sinne, wie sie sie verstanden. Diese wird regiert vom logischen Satz des Widerspruchs. In jenem Geist aber, von dem Johannes redet, ist das Paradox zuhause, ja es ist sein ureigenstes Ausdrucksmittel. Es ist gerade die Besonderheit des Rationalis-

mus, daß er „Vernunft“ und „ Geist“ hier verwechselt und die positive Bedeutung des Paradoxes grundsätzlich verkennt. In demselben Maße aber, in dem das geschieht, rückt der Verstand anstelle des Geistes. Und das Christentum damit aus dem Bereich sinnlicher Gegebenheit in den τόπος ὑπερουράνιος der Idee. Der Humanismus verblaßt zum Rationalismus und dieser verdünnt sich zum Idealismus. Dieser macht aber notgedrungen auch die Religion zur Philosophie. Man muß sich, um solche — das klingt vielleicht hart, ist aber so — Degradierung der Religion durch den Idealismus ganz zu verstehen, das Wesen der Kant'schen Idee als eines regulativen Prinzips so scharf wie möglich vor Augen führen. Dann erkennt man erst, wie ganz und gar hier alles im humanistisch aufklärerischen Sinne vom Menschen und nur vom Menschen her gesehen wird. Das Irrationale wird in dieser Weltanschauung systematisch ganz ausgeschaltet. Gott ist beweisbar. Aber beweisbar in einem ganz anderen Sinn, als es Anselm verstanden hatte. Beweisbar nicht aus dem Erlebnis der alle Polarität in sich umspannenden Schau heraus. Sondern beweisbar nur mehr durch begriffliches, die Realität als solche bewußt ausschaltendes rein logisches Schlußverfahren, das auch in der Welt längst nicht mehr das *Wunder* der Schöpfung in des Wortes echtestem Sinne sieht, sondern nur mehr ein Zweckgebilde, allein mit den Maßen des Menschen zu messen, weil allein auf diesen als sein letztes und höchstes (!) Ziel abgestellt. Das muß naturgemäß zunächst zweierlei im Gefolge haben. Einmal eine Ethik, die wesentlich unter dem Zweckmäßigkeitsgedanken steht, und wie etwa die der Stoa Tugend nur kennt unter dem Gesichtswinkel der irdischen Glückseligkeit. Sodann aber einen grundsätzlichen Optimismus, der das dem Christentum ja von Haus aus eigene Leidens- und Opfermotiv geradezu in sein Gegenteil verkehrt. Es ändert nichts daran, wenn Kant selbst das Glück, das die Tugend als Lohn zu erwarten hat, ins Jenseits verlegt wissen will. Handelt es sich doch eben hier nur um ein Glück, das menschlichen, rein menschlichen Sehnsüchten und Wünschen nachgebildet ist und in dieser seiner eudämonistischen Fassung buchstäblich himmelweit entfernt ist von jenem mittelalterlichen Ruhen in Gott, das seinen ganzen Glanz und übermenschlichen Ewigkeitswert nur und ausschließlich von *diesem* herleitet. Dieser Glorienschein des Transzendenten existiert für Kant nicht mehr. Gewiß hat er — das ist ja seine größte Tat — die *Grenzen* der Vernunft aufgezeigt. Aber das ist im Grunde genommen doch etwas rein Negatives, das nicht mehr als methodologischen Wert hat. Das „Ding an sich“ aber, das dahinter auftaucht wie der Schat-

ten gleichsam nur des Absoluten, entbehrt für Kant, den Methodologen der Vernunft, der ja die Metaphysik ausdrücklich von der Schwelle seiner Philosophie verweist, so sehr der Aktualität, daß er immer wieder mehr oder weniger offen seine Desinteressiertheit an ihm erklärt. Man erkennt erst hier, wie weit dieses Denken von dem des Mittelalters entfernt ist, aber auch wieviel flacher es geworden. Die Naturgesetze sind Denkgesetze, sagt Kant. Aber er sagt eben skeptisch: es sind nur Denkgesetze. Und ihm fehlt — das ist die große Zäsur, die das „moderne" Denken vom religiösen trennt — jener Akzent gläubiger Anbetung, der in dieser Einheit von Natur und Denken etwas Erhöhendes, Heiligendes für den Menschen sieht. Das Absolute ist eben für Kant und den Idealismus kein positiv Reales, sondern lediglich ein ins negativ Unendliche, d. h. ins Unerreichbare projizierter Begriff, m. a. W. eine ad infinitum verlängerte Idee, ein „Ideal". Und aus der Natur dieser „höchsten" Idee als einem Regulativ leitet er dann auch das Gute ab. Das nun für ihn auch wiederum logischerweise kein festumgrenztes positiv Aktuales ist, sondern eine „Maxime". Hier wird am deutlichsten klar, daß diese Art Tugend nur diktiert ist vom eudämonistischen Telos und also im Grunde genommen nichts mehr gemein hat mit „göttlichem Gebot". Das kalte logisch-deduzierte *Gesetz* der Pflicht war damit an die Stelle des christlichen Liebes*motivs* getreten, welch letzteres sich doch gerade durch seine ausgesprochene begriffliche Unfaßbarkeit auszeichnet.

Hier erweist sich am offensichtlichsten wie weit sich der Idealismus in Wahrheit vom echt lutherischen Christentum entfernt hat. Und wir sehen wie im Grunde genommen allenthalben wohl von Philosophie bzw. Theologie, nicht aber mehr von Religion die Rede sein kann. Die „Freiheit eines Christenmenschen", das Gute, heißt das, aus eigener Lust zum Guten und aus Liebe zu Gott zu tun, lehnt Kant ab. Für ihn gibt es kein freies Liebesmotiv, sondern nur Vernunftgründe, die dem Menschen zu Geboten einer offenen oder versteckten Zweckmäßigkeit werden. Kants vielbewundertes „Pflichtgefühl" ist Gebot der Vernunft, nicht lebendiges Gewissen. Weil es aber das letztere, das ausschließlich und wesensmäßig wurzelt in der harmonischen Polarität des Liebesgefühls *nicht* ist, darum wird sein Ethos schlechthin alles Religiösen entkleidet und sinkt zur Moral herab. Kants „guter Wille" ist lustloses Gehorchen, kein freier Liebesakt. Und damit jeder Religiosität bar. Denn die Demut, die aus dem Kantischen Moralismus letzthin fließt, ist nicht echt; kann nicht echt sein, weil sie im Grunde genommen nicht frei ist. „Also demütigt das

moralische Gesetz *unvermeidlich* jeden Menschen, indem dieser mit jenem den sündlichen Hang seiner Natur vergleicht." Freiheit kennt Kant nur als „Autonomie der Vernunft". Der Wille selbst ist bei ihm aber nicht frei, weil er — sofern gut — dem Gesetz der Vernunft gehorchen muß. Es ist für ihn gar nicht möglich, wirklich aus Freiem heraus Gutes zu tun.

Es müßte also — Kants Philosophie logisch zu Ende gedacht — auch der Begriff der Sünde für ihn bzw. den Idealismus recht eigentlich gar nicht existieren. Denn es gibt in dieser Weltanschauung, deren oberste Instanz die Vernunft ist, zwar Vernunftwidriges. Das aber hat doch eigentlich mit dem konkreten Bösen nichts zu tun. Denn — um es einmal ganz grob zu sagen — Dummheit ist noch lange keine Sünde.

Hier aber nun müssen wir für die Person Kants wieder einen Vorbehalt machen. Denn das Böse, das für sein System mindestens nichts anderes sein dürfte als etwa ein gelegentliches Versehen, eine Verkehrtheit, eine Unordnung, ist für ihn selbst doch ungleich mehr. Es ist das „radikal Böse". An dieser Stelle ist auch bei Kant, dem „Idealisten", noch ein unverkennbarer und unaufgelöster Rest reformatorischen Christentums zurückgeblieben. In einem unumschränkten rationalistischen Weltbild ein fremdartig Irrationales, das jeder Verschmelzung trotzt. Freilich ist das doch nur ein mehr oder weniger schaler Rest, der als solcher nichts mehr von der aufwühlenden Impetuosität jenes Sündenbewußtseins besitzt, das Luther noch gekannt und als unveräußerliches Ingrediens jeder Religiosität schlechthin empfunden hatte. Für Luther war die Sünde ein bewußter Akt. Sein „pecca fortiter" hat geradezu positive Bedeutung für die Frömmigkeit. Für Kant aber ist auch das radikal Böse nur ein negatives Jenseits des Bewußtseins, ein noch nicht ins Bewußte Ab- und Aufgeklärtes. Dabei aber — und das ist das ganz besonders Schwierige dieses Begriffs des Bösen bei Kant — nicht etwa nur so etwas wie ein psychologisch Unvollkommenes, sondern etwas zeitlos Absolutes, für das wir doch wiederum — ein unerforschliches Mysterium — selbst verantwortlich sein sollen. Man wird sich des Unterschiedes, der hier zwischen dem Weltbild Kants und dem Luthers klafft, erst ganz bewußt, wenn man erwägt, daß für Kant das Böse ein Geistiges, für Luther dagegen ein Seelisches ist, für Kant eine Kopf-, für Luther eine Herzensangelegenheit. Daher denn Kant auch dieses Böse auf dem Wege der allmählichen Besserung zum Guten, d. h. aber zur Vernunft glaubt führen bzw. im Unendlichen (als dem zeitlich Endlosen) auflösen zu können. Wohingegen doch Luther immer nur als echt Religiöser eine plötzliche Umkehr und eine im Tiefsten erschütternde

Buße als Heilmittel gegen die Sünde kennt. Hier also Zerknirschung, dort Optimismus.

Freilich ein Optimismus, der als Vernunftreligion doch erst noch einer Reinigung von solchen mit seiner Idealität nicht vereinbaren Irrationalismen bedurfte, wie es eben jenes Moment des „radikal Bösen" darstellte, das als solches noch ein Fremdkörper im Gebilde des Idealismus war. Diese „Reinigung" haben die Nachfolger Kants vorgenommen. Sie haben damit aber auch das letzte *Wirklichkeits*moment hinweggeräumt, das noch eine Brücke zu einer wahrhaft religiösen Weltanschauung hätte bilden können. Denn dieser Reinigungsprozeß mußte den Gottesgedanken zuletzt alles Konkret-Schöpferischen entkleiden und indem er ihn als „Ideal der Vernunft" ganz dieser Vernunft selbst amalgamierte und ins Zeitlich-Endlose also doch zuletzt Unwirkliche hinausschob zum Theismus und darüber hinaus zum Atheismus führen. Letzten Endes also noch weiter weg, als es Kant schon von Luther gewesen, der als wirklich Frommer Deist war und nur sein konnte.

Diese letzten Konsequenzen hat Fichte gezogen, der mit seiner Ich-Philosophie wohl den Idealismus am weitesten getrieben hat. Äußerlich scheint er mit dieser Betonung des Ich stark an Luther zu erinnern. Denn die hemmungslose Befreiung von der äußeren Autorität, die Fichtes Ethos ausmacht, hat Luther nicht gekannt und auch nicht gewollt. Wir haben schon oben gesehen, wie sehr es ihm gerade darauf angekommen war, die heteronome göttliche Autorität zu stabilisieren. Zwar war er vom Äußersten der Form, von der Schale der Gegebenheiten abgegangen. Aber er war doch nicht soweit gegangen, an dieser Gegebenheit selbst zu rühren. Vielmehr war sie ihm im magisch-sinnvollen WORT als dem unmittelbaren Niederschlag der Wirklichkeit erhalten geblieben. Dieses WORT war ihm durchaus kein menschliches allzumenschliches Gerede, sondern die Verkörperung des Transzendenten, das versinnlichte Absolute; das menschlicher Willkür — wie hätte ihn vor den Auslegungskünsten späterer Exegeten gegraut! — völlig entzogen war. Ganz anders Fichte, der auch noch die letzten religiösen Hemmungen Kants beseitigend schlechthin alles der „Vernunft" überantwortet. Der Atheismusstreit war die notwendige Folge, mußte die Folge sein. Denn — hier kann kein noch so großes Wohlwollen darüber hinwegtäuschen — der Idealismus in seiner folgerichtigen Durchführung (und die wird man Fichte nicht gut absprechen können) ist Atheismus. Das haben die wirklich religiös Gesinnten, allen voran ein F. H. Jacobi, sehr bestimmt und vor allem sehr richtig emp-

funden. Die restlose „Vergeistigung“ des Göttlichen im schlechtesten Sinne, Entsubstanzialisierung des Religiösen heißt das, geht auf Rechnung Fichtes, der in diesem Sinne die Aufklärung noch über Kant hinaus fortführt, ja sie eigentlich erst zum Abschluß bringt. Dagegen spricht auch sein späterer Mystizismus nicht, der genau besehen übrigens nur Pseudo-Mystik ist. Dies nämlich zeigt sich in dem Augenblick, wo Fichte Schelling als einen Schwärmer angreift, nur aus dem Grunde, weil dieser letztere mit dem Hinausgehen über den Rationalismus der Aufklärung Ernst gemacht hat. Man darf sich auch hier nicht etwa täuschen lassen durch Fichtes Streit gegen Nicolai. Denn der Unterschied zwischen diesen Beiden ist nicht ein Unterschied zwischen wirklichen Antipoden, sondern mehr nur der graduelle Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, in welchem Streit Fichte den Part der Vernunft vertrat, den Part der Idee gegen den Begriff. Es soll dabei natürlich nicht verkannt werden, daß in dieser Ebene die Position Fichtes die grundsätzlich stärkere ist. Das wird am besten erkennbar an der moralischen Seite seines Systems. Der eudämonistischen Verstandesmentalität, der die Aufklärung notgedrungen letzten Endes verfallen ist, entgeht er. Er konnte gegen die um Nicolai mit gutem Rechte sagen: „Alle meine Überzeugung ist nur Glaube und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande“. Aber diese auf der Idee und nur auf dieser basierende Gesinnung ist auf das Religiöse hin gesehen doch eben nicht mehr an einen persönlichen Gott gebunden, sondern an das abstrakte Motiv der „Wahrheit“. Auch die bei ihm durchgeführte Dynamisierung des Denkens (das ja für ihn immer nur ein Wollen ist) ändert nichts an der tatsächlichen Entpersönlichung des Absoluten, die damit eingetreten ist. Es ist sehr mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß der ganzen Fichteschen Philosophie, besonders aber seiner Ethik die Konkretion fehlt. Vor allem Lütgert hat hier sehr deutlich ausgesprochen: „Seine Schriften haben etwas ungemein Anregendes, der Leser möchte irgend etwas tun, nur weiß er nicht was“. Das ist eine offenkundige Verlegenheit, in die der echte Religiöse gar nicht kommen kann. Denn eine Freiheit, die, wie hier, ins Uferlose fällt, existiert für ihn gar nicht. Schon weil er an der Objektivation, am Gegebenen einen Rückhalt hat und nicht, wie Fichte, den Begriff der Schöpfung so subjektivistisch mißversteht, daß er die Natur schlechterdings in die Vernunft überhaupt auflöst. Jacobi hat dies scharf gesehen und gemißbilligt, wenn er auf die innere Leere einer Vernunft aufmerksam machte, die sich immer nur selbst bespiegelte und eines Willens, der im Grunde genommen nichts will, sondern sich in

der Überzeugung, alles zu können gefällt. Durch die somit erreichte Loslösung von der Sinnenwelt überhaupt kam Fichte wohl zum Un-sinnlichen, nie aber, wie er glaubte, zum Übersinnlichen. Denn das Übersinnliche schließt das Sinnliche unaufgelöst in sich. Fichte aber suchte es ja gerade zum bloßen „Schein" zu verflüchtigen. Damit war naturgemäß alles ins Ich verlegt und — da es ja keine höhere Instanz für die Wahrheit geben sollte als die Vernunft, auch Gott von diesem Ich absorbiert. Das große Du ist verschwunden, ist nur mehr ein rein negatives Nichtich. Und damit ist die Welt schlechthin entgöttlicht. Gott ist nur mehr, wie Forberg richtig geschlossen hat, „die sittliche Weltordnung". Statt der Religion haben wir einen reinen Moralismus. Damit ist aber auch — was ganz besonders hervorgehoben werden muß — die Demut, die notwendig noch aus dem Kantschen Pflichtbegriff folgerte, endgültig beseitigt. Die Pflicht ohne oder gar gegen die Lust ist bei Fichte zur Lust ohne die Pflicht geworden. Denn jede Heteronomie, die Kant, wie wir sahen, doch immer noch irgendwie aus dem Reservoir einer religiösen Restgesinnung speiste, ist nunmehr verschwunden. Die Wandlung von Kant, dem Pietisten zu Fichte, dem Atheisten, hat Steffens vielleicht am besten in die Worte gefaßt: „Der Knecht eines unbegreiflichen Gesetzes verwandelt sich in den Titanen der Selbstbestimmung und in den Schöpfer Himmels und der Erden."

Wie weit, wie unendlich weit sind wir jetzt von Luther entfernt. Eine Welt trennt diese neuen Apologeten der Vernunft von dem Manne, der ja gerade erst den Zweifel an der absoluten Zuverlässigkeit dieser Vernunft zum Rückgrat seines religiösen Erlebnisses gemacht hatte. Der ja gerade das unbedingte Festhalten am Wunder des Sinnlichen als unerläßliche Grundlage alles religiösen Erlebens immer wieder hervorhob und doch gerade erst durch die Betonung der Objektivation dem hemmungslosen Subjektivismus der Schwarmgeister entgegengetreten war.

Immer war es hier das große Du, das nie verschwindende Gegenüber, das dem Ich, eben damit es nicht ins hemmungslose und leere Unendliche fiele, den letzten Rückhalt gab. Das hat der Idealismus nicht begriffen, und daran mußte er notwendig scheitern. Sein „Geist" ist alles andere eher denn „heiliger" Geist. Sein Selbstbewußtsein ist nicht mehr nur Selbstsicherheit des Ruhens in Gott, sondern ist Selbstüberheblichkeit. Und darum im Tiefsten irreligiös. Hier mußte doch erst wieder Einer kommen, der diesen Idealismus gerade nach der Seite des Religiösen hin korrigierte. Dieser Korrektor war Kierkegaard. „Den Maßstab für das Selbst bildet immer: was das ist, dem gegenüber es ein Selbst ist... Je mehr Vorstellung von

Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott." Mit diesem Ausspruch meldete das von Fichte ins Ich zurückgenommene, von Hegel daraufhin aber ganz ins Logische verflüchtigte Absolute als Gegen-Ständliches von neuem seine Ansprüche an. Die Substanz, die für Hegel nur mehr Durchgangspunkt zum ganz panlogisierten „Geist" bedeutete, gewinnt ihre Selbständigkeit zurück. Gegen den im Grunde genommen immer toten, weil in der Identität als einer völlig mißverstandenen Synthese versandenden Panlogismus rebelliert das lebendige religiöse Empfinden. Das religiöse Empfinden, das ja eben nicht in der Aufhebung der Antithese, sondern in ihrem Bestand, in der Polarität, in der unbedingten Bejahung der Polarität sein Heil sieht. Ich und Gott in ewigem Zwiegespräch, aber auch gerade deswegen in ewiger unaufhebbarer Distanz. Die Ausbalanzierung dieses Verhältnisses ist der absolute Ruhepunkt der Seele, der aber just deshalb immer geladen ist mit innerer Spannung. Die Dialektik dieses Dialogs ist freilich eine ganz andere als wie die Hegelsche. Das Absurde, das jeder Vernunftphilosophie, noch zumal einem Logizismus, wie ihn Hegel ausgebildet hat, ein wahrer Greuel sein muß, ist hier nicht etwa nur widerwillig geduldet, sondern geradezu das Grundmoment dieser Seelenstimmung. Ein credo, quia absurdum est als Protest gegen die Überheblichkeit des Rationalismus. Deshalb allerdings keineswegs gerichtet gegen ein credo, ut intelligam. Mit nichten ist durch die neue Kierkegaardsche Betonung des Irrationalen etwa das intelligere beseitigt oder auch nur abgeschwächt. Es ist im Gegenteil vertieft zum „Offenbarwerden des Selbst"; ist ein intelligere geworden, das nicht im Verstand, sondern im Herzen, im gläubigen Herzen seine letzte Instanz sieht. Genau wie einst bei Anselm und später bei Luther. Im Du ist der letzte und höchste Sinn des Ich wiedergefunden. Das Außenliegendste, das Transzendente nämlich in der tiefsten Tiefe der Innerlichkeit verankert. Und der jeweilige Grad der Frömmigkeit wird nunmehr gemessen an der „Durchsichtigkeit", mit der das Selbst für das Absolute, für Gott jeweilig transparent ist. Im Zenit dieser — wenn ich einmal so sagen darf — Religion als Selbstbewertung steht der „existentielle Ernst", dem das Leben nichts und alles ist: nichts, vor Gott, für den er es jederzeit vorbehaltlos hingibt; alles, weil durch dieses selbst erlebte Leben erst Gott sichtbar werden kann. Hier erscheint in neuem Glanz Luthers gewaltiges aufwühlendes Ringen um Gott. Nirgends noch wurde das „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn" tiefsinniger ausgelegt als hier. Wenn Luther, der — man verzeihe das harte Wort — vom Protestantismus verhunzte, weil falsch subjektivierte Luther

je von einem richtig verstanden wurde, so von Kierkegaard. Denn erst dieser echte Dialektiker — sein blutiger Hohn auf Hegel, den falschen, wird nur hier ganz verständlich — hat vom Ich, vom Selbst her wieder die Brücke gebaut zum großen DU. Und damit ist Kierkegaard eigentlich der Wiederhersteller jener Religiosität, die der Protestantismus nach Luther verloren hatte, und deren reformatorischer Charakter gerade darin bestanden hatte, daß die mehr oder weniger abhanden gekommene Wechselbeziehung zwischen Innen und Außen, zwischen dem Ich und dem als Positives vorhandenen Nicht-Ich wiederhergestellt werden sollte bzw. — wenigstens was Luther selbst angeht — wiederhergestellt worden war.

In dieser Opposition gegen die vom starren Kirchenbegriff veräußerlichte Form, in der Vertiefung der seelischen Komplementierung sind sich Kierkegaard und Luther völlig gleich. Das zeigt sich ganz besonders in der beiden eigenen Unerbittlichkeit ihrer nie beendeten Gewissenskämpfe. Wie denn beide auch zum Leiden einen der kirchlich-katholischen Sinnenfreude an sich wesensfremden bejahenden Standpunkt einnehmen. Und zwar — dies ist im Grunde genommen das entscheidend Unromanische an ihnen — einen *absolut* bejahenden Standpunkt, der soweit geht, daß sie einfach jede „Sicherheit", jede einschläfernde Gewißheit, wie sie die durch keinerlei „Außen" mehr gestörte Identitätsphilosophie erzeugt, als die Religion aufhebend zurückweisen. Das Irrationale, für das das Leiden geradezu das seelische Paradigma bildet, wird in seiner Unauflöslichkeit verlangt. „Das Geheimnis des Leidens als die Form des höchsten Lebens" ist Sinn und Ziel der Frömmigkeit überhaupt. Das Leiden ist *das* Verhältnis zum Absoluten.

*

Damit ist das Irrationale als positives Ingrediens einer religiösen Grundhaltung überhaupt gerettet — ohne daß zu gleicher Zeit das Du vom Subjekt aufgesogen worden wäre. Das Ich ist vor der Hybris des Alleswissens, Gott aber vor der Verweltlichung geschützt. Und dies ist erreicht einfach dadurch, daß die Befriedigtheit des Wissens abgelöst wurde durch die ewig unbefriedigte Spannung des Gewissens. Kierkegaard hat auf diese Weise — er ist nun einmal der philosophischere von beiden — das fromme Urerlebnis Luthers zur religiösen Methode geweitet und damit erst eigentlich den echten Protestantismus begründet, der — paradox genug — zum echten Katholizismus zurückbiegt. Wir befinden uns hier wieder in der ökumenischen Überkonfessionalität der wahrhaften, alles umspannenden Religion. Und damit doch wohl in einer neuen, in der ökumenischen Phase

der religiösen Entwicklung. Sie zeichnet sich äußerlich dadurch aus, daß Protestantismus (dieser vom Individuum her) und Katholizismus (dieser von der Kirche her) sich einander wieder nähern. Barth-Gogarten auf der einen, Guardini-Haecker auf der anderen Seite mögen als die augenfälligsten Exponenten dieser Annäherung gelten; die eine Wiederannäherung zu jener göttlichen Mitte ist, von der wir ausgingen, und die durchgehend den letzten und höchsten Maßstab für die Echtheit religiösen Denkens in dieser ganzen Untersuchung gebildet hat. Wenn anders unsere Betrachtung als eine philosophische hier überhaupt einen Sinn hat, so kann sie im Wirkungsbereich der Religion doch nur den haben, zu zeigen, daß der Geist, von dem hier allenthalben die Rede ist, nicht „bloßer" Verstand, nicht „reine" (d. h. abgelöste) Vernunft ist, sondern *lebendiges* Denken. Denken, das nicht isoliert, sondern erfüllt; nicht beiseite steht, sondern im Konkreten „west". Sie muß also den Geist des Heiligen aufspüren, um ihn als *heiligen* Geist zu entdecken, was sie wiederum freilich mit den ihr zur Verfügung stehenden nur philosophischen Mitteln höchstens negativ tun kann. So haben wir auch im ganzen Verlauf dieser Zeilen allenthalben Luther, den Frommen, nur abgrenzen können gegen die Philosophie und ihre Irrungen. Er selbst, der große Reformator, bleibt im Positiven seines Wesens eben als Frommer grundsätzlich jenseits der philosophischen, d. h. intellektualisierten Geistigkeit. Und diejenigen, die sich ihm im Sinne der echten, unverdünnten Religiosität wieder annähern — wie die heutigen Geister der ökumenischen Epoche —, tuen das nur in demselben Grade, als sie sich von der (notwendig immer) abstrakten Philosophie entfernen. Das gilt für Barth und Gogarten genau so wie für Guardini und Haecker. Von den entgegengesetzten Polen der religiösen Spannung her nähern sie einander. Diese von der kirchlich-kultischen Form her, jene von den seelischen Nöten des Einzelindividuums. Nur so kommen sie, je weiter sie aufeinander zustreben, der Reinheit des religiösen Urerlebnisses immer näher, indem auf diesem Wege die Kirche vertieft und verlebendigt und zu gleicher Zeit der kultische Sinn beim Einzelnen gestärkt wird. Die Kirche wird auf solche Art wieder das, wozu sie Luther gerade aus tiefster Liebe zu ihr nur machen wollte: zur Gemeinschaft der Heiligen, zum lebendigen Reich Gottes auf Erden; ihres exklusiv-weltlich-politischen Charakters entkleidet, wird sie wieder eine, ja *die* wesentliche seelische Angelegenheit jedes Einzelnen, und bleibt doch andrerseits in ihrem Institutscharakter als solchem völlig unbeeinträchtigt. Das Individuum wiederum wird aber aus seiner unfruchtbaren Selbstverkapselung erlöst. In seiner Überzeu-

gung, daß der Einzelne nicht wie der Individualismus meint *alles*, sondern eben an Gott gemessen *nichts* ist, knüpft der Irrationalismus Barth-Gogartens das Einzelne wieder an das Höchste und Transzendente als sein grundsätzliches und letztes Maß. Einmal Geschichtliches wird so ins Ewige eingebettet. „Darum kann auch einzig das Wort der Kirche machen, daß ein Mensch den Anspruch einer jeden Situation, in die er gestellt werden mag, vernehmen kann. Denn allein dieses Wort vermag nur Gott zu offenbaren, eben indem es mich aus der Knechtschaft meiner eigenen Ansprüche befreit. Indem es mir aber Gott offenbart, öffnet es mir auch die Augen für das, was gerade diese Situation in diesem Augenblick von mir verlangt." So wird der Glaube an das Wort der Kirche und das Bekenntnis der Zugehörigkeit zu ihr schließlich zum Vehikel des Wissens um die Geschichtlichkeit des individuellen Lebens und Tuns. Der Wesensbereich der Kirche wird restringiert auf das Wort Gottes als ihren alleinigen Sinn. „Nur wenn die Theologie und Kirche dieses tun, erfüllen sie ihren Dienst, zu dem sie allein da sind. Sonst, wenn sie mehr wollen als dieses, tun sie gar nichts, und wenn es ihnen auch gelänge, die ganze Welt für das Christentum, für eine ‚christliche' Weltanschauung zu gewinnen." Wird so, wie wir jetzt sehen, vom Individuum her die Kirche verinnerlicht und verlebendigt durch die Wiedergewinnung des *echt* protestantischen, des rein lutherischen Standpunktes, so erfolgt zugleich katholischerseits vom Kirchlich-Kultischen her eine Auflockerung jener diktatorischen, alles Individuell-Seelische rücksichtslos unterdrückenden Machtstarrheit, die die Kirche eben zu jenem mittelalterlichen Mißverständnis gemacht hatte, gegen das Luther ankämpfte. Die Herrschsucht, in der sie zu verknöchern droht, mildert und wandelt sich in *Liebe*. So kann Guardini mit Recht jetzt sagen: „Die Kirche ist „die Wahrheit in Liebe", wie St. Paulus das wundervolle Wort ausgesprochen hat. Wahrheit ist sie, im tiefen Sinn der lebendigen Wahrheit, der Seinswahrheit; lautere Seinsfügung, göttliche Lebensfülle, lebendiges Schöpfertum. Aber eine Wahrheitsfülle, die Liebe ist, und immer mehr Liebe zu werden strebt. Ein Licht, das zugleich Glut ist; ein Reichtum, der nicht in sich bleiben kann, sondern sich mitteilen will; ein Strom, der sich ergießen muß; ein Besitz, der allen gemeinsam sein muß, sich schenken. Kirche ist Liebe. Sie ist Wahrheit, die sich mitteilt. Sie ist Reichtum, der allen gehören soll. Ist Leben, das sich vervielfältigt, das alle ergreift und nur in einem unendlichen Gemeinsamsein bestehen kann, darin alles allen zu eigen ist."

Man erkennt erst hier ganz klar, wie weit dieses Denken in seiner faktischen Konkretion sich jetzt entfernt hat von dem blutleeren, abgezogenen Begriff „Wahrheit", mit dem der Idealismus (als eine nur übersteigerte Form des Rationalismus) zu manipulieren liebt. *Dieser* Begriff der Wahrheit, den hier das ökumenische Denken wieder entdeckt, greift das blutvolle intelligere des Anselmschen Credo wieder auf, ist nicht totes abstraktes Wissen, sondern Be-Greifen in des Wortes wörtlichem Sinne, Ein-Sicht, die ohne das handgreiflich Existierende, ohne das objektiv Gesehene bzw. Sichtbare nicht möglich ist. Damit aber zugleich sind wir ja auch wieder bei jener Konkretheit des Denkens angelangt, die der fromme Luther gegen allen blassen Allegorismus immer von neuem mit seinen „est, est" ausdrücklich betonen zu müssen geglaubt hat. Wie sehr mit Recht dies geschah, hat die nachfolgende Geistesgeschichte des Protestantismus nur zu sehr gezeigt; dieser Protestantismus, der sich immer weiter in die Abstraktion verrannte und so geradezu zum Vorläufer der kalten, zu nichts verpflichtenden abstrakten „Geistigkeit" wurde, die man „moderne Wissenschaft" nennt, und die in ihrer bewußten Abgezogenheit zu Liebe und Gewissen als den eigentlichen seelischen Wesenszügen des Menschen so gut wie gar keine innere Beziehung mehr hat.

Das ist die wesentliche Feststellung, die gemacht werden muß, wenn es gelten soll, gleichsam den philosophischen Ort der lutherischen Grundeinstellung aufzuzeigen. Es konnte dies hier naturgemäß nur in großen Zügen geschehen. Aber es mußte geschehen, weil eine solche geistestopographische Skizze die unerläßliche Grundlage bildet für das Verständnis nicht nur Luthers und seiner Tat überhaupt, sondern vor allem auch des heutigen ökumenischen Geistes, der sich mit seinem Zurückgehen auf den *echten* Luther mit Fug und Recht rühmen darf, der wahren Katholizität auf solche Weise von neuem die Wege zu ebnen, und dadurch — paradox genug — gerade mit und durch Luther der Glaubensspaltung wirksam zu begegnen durch die schließliche und endgültige Überwindung des engherzigen Konfessionalismus.

# Luthers Lehre in ihrem Verhältnis zu Augustin und zur augustinischen Tradition

Von Alfons Victor Müller

War Luther ein Neuerer oder ein Erneuerer, ein Innovator oder ein Reformator? Auf diese Frage kann man nur dem alten scholastischen Herkommen gemäß mit einem „*Distinguo*" antworten! Die grundlegenden Elemente der Dogmatik Luthers sind von ihm ganz bestimmt nicht erfunden worden, sondern er hat sie Augustin und der augustinischen Tradition entnommen. Durch Luthers entschiedenes Auftreten ist der Augustinismus auf Jahrhunderte hinaus wieder in den Vordergrund der theologischen Diskussion getreten, und zwar nicht nur bei den protestantischen, sondern auch bei den katholischen Theologen. Kaum war nämlich der direkte Einfluß lutherischer Gedanken auf den Katholizismus und seine Theologie durch das Trienter Konzil ausgeschaltet worden, da erhielt Luther im Katholizismus einen Nachfolger in der Person von Baius (verurteilt 1567), welcher gegenüber gewissen „naturalisierenden" Bestrebungen in der antiprotestantischen Kontroverse wiederum auf Augustin und den Augustinismus zurückging. Als Baius im Kampfe gefallen war, trat Jansenius (verurteilt 1653/54) auf und entfachte eine große augustinische Bewegung. Noch war der Jansenismus nicht in Erscheinung getreten, als schon der Dominikanerorden sich den „naturalisierenden" Tendenzen gewisser Jesuitentheologen energisch entgegenstellte und die augustinische Tradition besonders vor der berühmten *Congregatio de Auxiliis* (1598—1607), insoweit sie nicht durch das Tridentinum verurteilt worden war, verteidigte, und zwar bis auf den heutigen Tag. Alle diese großen Ideenkämpfe um die augustinische Tradition gehen auf die Anregung Luthers indirekt oder direkt zurück.

Daß Luther auch in gewisser Hinsicht ein Neuerer gewesen ist, d. h. ein Mann, der auf Grund der Prinzipien der augustinischen Tradition, wie der Tradition überhaupt, Folgerungen gezogen hat gegen eine Reihe von Aufstellungen und Einrichtungen der mittelalterlichen Kirche, soll nicht geleugnet werden. Doch diese Seite der Frage scheidet, soweit die augustinische Tradition nicht in Betracht kommt, aus unserer Untersuchung aus, die sich nur mit den Grundfragen der lutherischen Dogmatik in ihrem Verhältnis zur augustinischen Tradition befaßt.

Diese dogmatische Abhängigkeit Luthers von Augustin und dem Augustinismus wurde von dem Verfasser bereits 1912 und seitdem in einer Reihe von Schriften verteidigt*). Die Aufstellungen des Verfassers fanden zwar Beachtung und teilweise auch Zustimmung in den beiden großen konfessionellen Lagern, welche sich in Deutschland gegenüberstehen. Auf katholischer Seite sprach sich als erster über die These des Verfassers freundlich aus der Direktor des Leonianums in Bonn, Dr. Stockums, in der Wissenschaftlichen Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1912, Nr. 32 vom 8. August. Ihm folgte in verschiedenen Aufsätzen Professor Merkle besonders in den Süddeutschen Monatsheften, Mai 1919, und im Hochland, Heft 5, 1922/23 und neuestens in der D. Litz. 1926, Heft 18, Sp. 841 ff. In der Wissenschaftlichen Beilage der Schlesischen Volkszeitung: Kultur, Februar 1927, behandelt in einem längeren Aufsatze H. Jedin, ein junger katholischer Theologe, die Abhängigkeit Luthers vom Augustinismus und die Arbeiten des Verfassers in prinzipiell zustimmenden Sinne. Endlich hat in Frankreich der Verfasser des Lutherartikels im großen Dictionnaire de Théologie Catholique, Paquier, die These des Verfassers angenommen, aber gegen Luther umzubiegen gesucht. Auf evangelischer Seite trat zugunsten des Verfassers und seiner Auffassung ein, Adolf von Harnack in der Theologischen Literaturzeitung 1913, Nr. 21. Stärker war aber der Widerspruch auf beiden Seiten, wenn auch aus ganz verschiedenen Gründen. Das ist nicht zu verwundern. Luther gehört noch nicht ausschließlich der Geschichte an, sondern ist heute noch, wenigstens in Deutschland, mit dem Leben Unzähliger derartig eng verflochten, daß er immer noch Gegenstand der Liebe wie der Abneigung und sich bekämpfender Interessen geblieben ist. Die extremen Konfessionspolemiker im katholischen Lager müßten, wenn Luther die Grundelemente seines Systems aus Augustin und aus der augustinischen Tradition entlehnt hätte, eben aufhören, den Vorwurf der Falschheit oder gar der Unsittlichkeit gegenüber diesen Lehren zu erheben. Nicht Luther wäre alsdann der Neuerer gewesen, sondern die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts. Man

*) Luthers theologische Quellen (Gießen 1912); Luthers Werdegang (Gotha 1920); Luther und Tauler (Bern 1918); *Il beato Fidati da Cascia e la sua teologia* (Rom 1921; Quaderni di Bilychnis); *Agostino Favaroni e la teologia di Lutero* (Rom 1914; Bilychnis); Der Augustiner-Observantismus und die Kritik Luthers (Archiv für Reformationsgeschichte 1921); *G. Perez di Valenza O. S. A. veseovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero* (1920; Bilychnis). In diesem Jahre erscheint: Lutero e l'agostinismo medievale: welches alle Textbelege enthält, auf die in dieser Studie hingewiesen wird.

bedenke ferner, daß sowohl auf dem Tridentinum als auch später im Kampfe gegen Baius und Jansenius eine ganze Reihe von augustinischen Lehren verurteilt wurden, von denen heute so manche Theologen nur schwer zugeben werden, daß sie bei Augustin und in der augustinischen Tradition enthalten sind. Es wird daher von dieser Seite krampfhaft daran festgehalten werden, daß Luther, Baius, Jansenius den Kirchenvater Augustin „mißverstanden" haben! An einer solchen Darstellung der Vorgänge sind besonders diejenigen katholischen Theologen interessiert, die aus der Jesuitenschule hervorgegangen sind, weil diese Schule aus Gegensatz zu den lutherischen Lehren den natürlichen Kräften im Heilswerke mehr Einfluß zugestehen, aber nicht offen zugeben will, daß Augustin gegen sie auf der Seite Luthers steht. Aus allen diesen Gründen ist es nicht schwer, zu begreifen, warum eine bestimmte Richtung im Katholizismus nicht wahr haben will, daß Luther seine Hauptsätze aus Augustin und aus der augustinischen Tradition entlehnt hat.

Der Widerstand auf protestantischer Seite hat andere Gründe. So mancher Forscher scheint auf dieser Seite zu befürchten, daß durch die Abhängigkeit Luthers vom Augustinismus der Originalität und Bedeutung des Denkers Luther Abbruch geschehe, als ob die Größe und die Bedeutung eines religiösen Erneuerers in originellen, von der Tradition losgelösten Gedanken bestehen könnte. So konnte es geschehen, daß auch große Gelehrte über das dogmatische System Luthers geschrieben haben, ohne sich auch nur im geringsten darum zu kümmern, ob dieses System nicht etwa vorher schon irgendwo existiert habe. Es kommt hinzu, daß der Augustinismus in der sogen. physiologischen Begründung seiner Theorie, wie wir weiter unten sehen werden, von der heutigen Theologie in allen Lagern vollständig aufgegeben worden ist, und daß er seinem Wesen nach ein extrem supranaturalistisches System ist — Umstände, die ihn den „modernen" Theologen nicht gerade empfehlen. „Wir brauchen einen modernen Luther," sagte einmal ein protestantischer Politiker zum Verfasser, „und Sie zeigen uns einen Mann, der im tiefsten Mittelalter befangen gewesen ist." ...

Aus all diesen verschiedenen Gründen erklärt es sich, warum bis heute in beiden konfessionellen Lagern Strömungen bestehen, die Luther in den grundlegenden Fragen seiner Dogmatik als einen Neuerer ansehen. Der wissenschaftliche Hauptfehler dieser Strömungen besteht darin, daß sie ganz außer acht gelassen haben, was Luther selbst über sich in diesem Punkte ausgesagt hat; ferner, daß sie eine sachliche Vergleichung der

lutherischen Lehren mit denjenigen der augustinischen Tradition nicht anstellen. Das will der Verfasser, soweit das an dieser Stelle möglich ist, tun.

Welches Ideal verfolgte Luther in seiner Theologie? In einem Briefe vom 19. 10. 1516 (Enders I, Nr. 25) sucht Luther seine Begeisterung für Augustin gleichsam zu entschuldigen und versichert, daß diese nicht daher komme, weil er Augustiner sei, sondern auf sachlichen Gründen beruhe, denn bevor er Augustin in seinen Werken kennen gelernt habe, habe er von ihm nicht viel gehalten. Am 18. Mai 1517 identifiziert Luther sogar seine Theorie mit Augustin, indem er schreibt: Unsere Theologie und der hl. Augustin schreiten günstig weiter und herrschen. (Enders I, 39.) In demselben Briefe gibt er der Freude Ausdruck, daß Aristoteles im Rückgang begriffen ist, und teilt mit, daß niemand Zuhörer hat, es sei denn, daß er sich zu dieser Theologie, nämlich zur Bibel oder zum hl. Augustin, oder zu einem anderen Kirchenvater bekenne. Als Luther Tauler kennen gelernt hat, preist er dessen Theologie sehr laut, und zwar aus dem Grunde, weil sie der *alten* Theologie so ähnlich sei (Enders I, Nr. 28). Wer aber so schreibt, sollte doch nicht in den Verdacht kommen können, als ob er eine *neue* Theologie hätte einbürgern wollen. Noch viel früher, d. h. um 1509 herum, hatte Luther seine Wertschätzung für Petrus Lombardus damit begründet, daß dieser speziell auf Augustin aufgebaut sei. (W.A. IX, 29.) An zwei Stellen seiner Briefe gibt Luther die Werke Augustins an, die auf ihn besonders eingewirkt haben (Enders, Band I, Nr. 25; 59), nämlich: *de spiritu et littera, de peccatorum meritis et remissione peccatorum,* die Bücher gegen Julian und endlich das Werk *adversus duas epistolas Pelagianorum.* Luther benutzte die Basler Augustinusausgabe vom Jahre 1506. Den großen Einfluß Augustins auf Luther leugnen auch die Gegner meiner These nicht ab, nur behaupten sie, daß Luther später sich vom Einfluß Augustins freigemacht habe oder weit über ihn hinausgewachsen sei. Soweit Luthers dogmatische Grundgedanken in Frage kommen, ist das aber nicht der Fall, wie wir bald sehen werden.

Hat aber Luther auch die augustinische *Tradition* gekannt? Hierüber kann kein Zweifel bestehen, wenn wir uns Luthers eigene Aussagen zu diesem Punkte vergegenwärtigen. In seiner Schrift gegen den päpstlichen Hoftheologen Prierias klagt Luther, daß die Kirche seit etwa 300 Jahren dulde, daß die hl. Schrift durch die Scholastiker gefälscht werde. (W.A. I, S. 677.) In seiner Resolution zu These 58 bedauert Luther, daß seit mehr als 300 Jahren Aristoteles auf den Universitäten, und zwar auch bei den

besten Geistern, tonangebend sei. (W.A. I, S. 611.) In seiner großen Flugschrift an den christlichen Adel aus dem Jahre 1520 eifert Luther gegen Aristoteles und bekämpft den Mißbrauch, daß auf den Universitäten die hl. Schrift der spekulativen Theologie nachgestellt wird. Er sehnt offenbar die Zeiten wieder, in denen die gesamte Theologie abgehandelt wurde an der Hand eines Kommentars zu irgendeinem Buche der hl. Schrift, wie das noch im 12. Jahrhundert vielfach der Fall gewesen ist und später nur noch in Ausnahmefällen vorkam. (W.A. VI, S. 458.) In einer seiner anderen großen Streitschriften, „Über die babylonische Gefangenschaft", führt Luther gelegentlich seiner Angriffe auf die Transsubstantiationslehre aus, daß die Kirche über 1200 Jahre lang richtig gelehrt habe und erst in den letzten drei Jahrhunderten infolge des Einflusses der aristotelischen Philosophie unrichtige Entscheidungen getroffen habe. (W.A. VI, S. 509.) Gelegentlich der Verteidigung seiner durch die päpstliche Bulle verdammten Sätze erklärt Luther in der lateinischen Verteidigungsschrift *(Assertio omnium articulorum)*, daß die von ihm erörterten Wahrheiten bezüglich der sogen. „bleibenden Sünde" seit mehr als 300 Jahren bei fast allen Scholastikern unterdrückt worden sind. (W.A. VII, S. 180.) In der deutschen Streitschrift gegen die genannte Bulle (betitelt: Grund und Ursach) schreibt Luther: „Wenn wir yhn die Macht liszen, die gottlich Wort also zuvorstellen, mochten sie zuletzt wol sagen, daß ein baum ein stein hieße, und ein pferd ein kue were, wie sie dann leider tan haben und noch tun yn den worten: glaub, lieb, hoffnung, gerechtigkeit, gutte werk, sund, gesetz, gnad gottes und der viel mehr. Wilche ich auff mein eyd erhalten wil auch wol beweißen, das die ynn dießen vierhundert jahren geschrieben haben uber die *Sententias* noch nie vorstanden haben. Sondern haben damit nach ihrem unvorstand geworffelt und gegauckelt, das der gantzen schrifft vorstand ist undergangen ..." (W.A. VII, S. 341.)

Aus allen diesen Texten müßte man doch eigentlich schließen, daß Luther kein „Neuerer" sein wollte, daß er vielmehr sein Ideal in der *„theologia antiqua"* erblickte, die er bis zum 12. Jahrhundert in der Kirche herrschend sieht. Seine Kritik richtet sich gegen die drei letzten Jahrhunderte, nämlich gegen die Hochscholastik und die Spätscholastik, und zwar direkt gegen die sogen. Sententiarier, nicht aber gegen die exegetische Theologie. Wie hätte Luther die in seinen Augen rechte Theologie bis zum 12. Jahrhundert gelten lassen können, wenn er diese Theologie des 12. Jahrhunderts überhaupt nicht gekannt hätte? Ist es überhaupt noch wahrscheinlich nach diesen kategorischen Erklärungen Luthers, daß er die Früh-

scholastik überhaupt nicht gekannt hat? Ein indirekter Beweis für seine Bekanntschaft mit der Frühscholastik muß darin gesehen werden, daß er bei einer Reihe von Lehren, die in Augustin nicht enthalten sind, dieselben technischen Ausdrücke gebraucht, wie sie in der Frühscholastik üblich gewesen sind. So hatte Augustin das jüngst noch so arg mißverstandene Epitheton: „invincibilis" zu Konkupiszenz (vgl. Dictionnaire de théologie catholique, s. v. Luther) nicht gebraucht, während es sich, wie wir weiter unten sehen werden, in der Frühscholastik wiederholt findet. Ferner hat Augustin niemals gelehrt, daß der eheliche Akt stets in Sünde geschieht. Das lehrt aber vor Luther die Frühscholastik. Augustin hatte auch nicht die Auffassung vertreten, daß im Ungetauften die *unfreiwilligen* Regungen der Konkupiszenz toties quoties als Todsünden angerechnet würden. Das tut aber mit Luther die Frühscholastik. Die Lehre Luthers, daß in den Getauften die unfreiwilligen Regungen der Konkupiszenz, denen also der Wille keineswegs zustimmt, dennoch läßliche Sünden seien, hat Augustin nicht klar gelehrt, während sich diese Lehre sehr klar in der Frühscholastik findet. Nach Espenberger (Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1906) bilden folgende Theologen die spezifisch augustinische Gruppe dieser Frühscholastik: Hildebert von Tours, Hugo von St. Viktor, der Kardinal Robertus Pullus, Hervaeus von Bourg-Dieu, Wilhelm von St. Thierry, Petrus Lombardus, Gottfried von Admont, Roland Bandinelli (Alexander III.), Philipp von Harvengt und Peter von Poitiers, denen ich noch folgende Namen hinzufüge: Hugo von Rouen, den hl. Bernhard, den hl. Bruno von Köln, Grazian und in gewisser Hinsicht den hl. Anselmus.

Welche dieser Autoren kannte Luther? Alle lebten zwar mehrere Jahrhunderte vor ihm, aber die Werke einiger waren, bevor Luther zu dozieren anfing, bereits gedruckt, was doch das Interesse der Zeit Luthers für die darin niedergelegten Ideen bekundet. Die Auffassung Jedin's (Ein neues Problem der Lutherforschung in Die Kultur, Nr. 2. 1927), daß die meisten Frühscholastiker „überholt" gewesen seien, dürfte angesichts ihrer Drucklegung hinfällig sein. Zunächst kannte Luther nachweislich abgesehen von den „Moralien" Gregors des Großen, den Petrus Lombardus, und zwar selbstverständlich das Sentenzenwerk, das von ihm erklärt und mit eigenhändigen Randnoten versehen wurde. Luther kannte aber auch das *Collectorium in Epistolas* Pauli des Lombarden, da er es in seinem eigenen Kommentar zum Römerbrief zweimal erwähnt. (ed. Ficker: Schol. S. 97 u. 336.) Sehr wahrscheinlich kannte Luther auch den Psalmenkom-

mentar des Lombarden, der sich damals als „*glossa magistralis*“ oder „*magna glossatura*“ handschriftlich oder gedruckt in den Händen aller Exegeten befand. (S. weiter unten unter *concupiscentia invincibilis.)* Weiter kannte Luther sehr gut den hl. Bernhard (vgl. Köhler: Luther und die Kirchengeschichte, Erlangen 1900, S. 301 ff.). Wir besitzen heute noch die eigenhändigen Randnoten, die Luther in sein Anselmusexemplar eingetragen hat (W.A. IX, S. 104—114), aus denen hervorgeht, daß Anselmus in der Konkupiszenzlehre wie in den Lehren vom *liberum arbitrium* und von der Allwirksamkeit Gottes Luther hervorragend beeinflußt hat. Daß Luther das *Decretur Gratiani* gekannt hat, ist eigentlich selbstverständlich, bildete doch dieses kirchliche Rechtsbuch den ersten Teil des *Corpus Juris Canonici.* Der Paulinenkommentar des Hervaeus von Bourgdieu ging im Mittelalter unter dem Namen des h. Anselmus als „glossatura Anselmi“ (vgl. Denifle: Quellenbelege, Bd. 1, S. 101) und wurde auch als Werk des H. Anselmus bei der Ausgabe dieser Werke zum ersten Male gedruckt. Er war lange nicht so selten, wie ihn gewisse Leute machen wollten. Der Paulinenkommentar des h. Bruno von Köln lag, als Luther zu dozieren anfing, bereits gedruckt vor. Von Hugo von St. Viktor kannte Luther sicher das große Werk *de sacramentis*, denn in seinen Randnoten zum Lombarden (W.A. IX, S. 60) macht er einen ausdrücklichen Hinweis auf dieses Werk von Hugo, und im *De votis monasticis* (W.A. VIII, S. 636) bezieht er sich auf Hugo und dieses Werk. Wahrscheinlich hat Luther auch die *Quaestiones in epistolas Pauli*, die früher dem Hugo von St. Viktor zugeschrieben wurden, gekannt, da sie bereits 1500 gedruckt vorlagen. Es ist undenkbar, daß Luther als Professor der Exegese, der sich damals besonders mit den Paulusbriefen befaßte, sich einen solchen Kommentar hätte entgehen lassen. In diesem Kommentar stehen nämlich verschiedene Lehren, die bei Augustin nicht enthalten sind, sich aber wohl bei Luther finden, darunter die *Reputatio.* Man hat gegen die Bekanntschaft Luthers mit diesem Kommentar eingewendet, daß, wenn Luther ihn wirklich gekannt, er ihn auch zitiert und sich auf ihn berufen hätte. Dieser Einwurf ist nicht stichhaltig, weil er die Kriteriologie und Methodologie Luthers verkennt.

Nach Luthers Kriteriologie muß jede theologische Beweisführung zuerst auf der Schrift, alsdann auf den Kirchenvätern und endlich auf den konziliaren Entscheidungen beruhen. Die Kirchenväter nannte Luther kurzweg „alte Lehrer“, um sie von den „Neulehrern“, zu denen er Thomas von Aquin und auch Bonaventura ausdrücklich rechnete, zu unterscheiden.

Eine entscheidende Beweiskraft schrieb er in theologischen Streitfragen diesen „Neulehrern" nicht zu; er rief nicht nur selbst ihre Autorität niemals an, sondern gestattete auch nicht, daß bei theologischen Disputationen Andere sich auf sie beriefen. So lehnte er gegen Eck die Autorität des Lombarden und Hugo von St. Viktors ab (W.A. I, 281, 282, 284—85, 293), und dieselben Kriterien verfocht er gegen Erasmus (W.A. XVIII, S. 639). Er hielt die mittelalterlichen Lehrer einfach für unnütz, *„inutiles ad causam"* (ebd.). Nur als Illustrationen zu nicht dogmatischen Lehren zitierte er sie, oder um sie zu bekämpfen. Das hinderte ihn aber durchaus nicht, sie zu benutzen und zu verwerten, ohne sie zu nennen. Als er z. B. bei Anselm las, daß die unfreiwilligen Regungen der Konkupiszenz in den Ungetauften ebenso oft Todsünde seien, fiel ihm dieser Ausspruch auf, und er vermerkte ihn am Rande seines Handexemplars (W.A. IX, S. 112), um bald darauf diese Lehre, ohne auf Anselm irgendwie hinzudeuten, in seinem ersten Psalmenkommentar zu vertreten (W.A. III, S. 292). Aus dem Nichtzitieren kann man also bei Luther nicht schließen, daß er gewisse Werke nicht gekannt habe. Die Scholastiker oder „Sententiarier", welche Philosophie mit Theologie vermischten, waren Luther in der Seele zuwider, und ganz besonders Thomas von Aquin machte er für diese Auslieferung der Theologie an den alten Heiden Aristoteles verantwortlich. Diese Kriteriologie und Abneigung gegenüber der Dialektik und die sich hieraus ergebende Methodologie hat zu allen Zeiten des Mittelalters Vertreter gehabt*).

Dieser Exkurs sollte dartun, daß der Umstand, daß Luther sich nicht auf Pullus, auf Hervaeus und auf andere oben angeführten Vertreter der augustinischen Frühscholastik berufen hat, nicht ausreicht, um zu behaupten, daß er sie nicht gekannt habe. Im übrigen genügt für unseren Zweck die Bekanntschaft Luthers mit den drei Werken des Lombarden, mit Hugo von St. Viktor's *„de sacramentis"* und den *Quaestiones in epistolas Pauli*, denn diese Werke enthalten alle dogmatischen Grundlehren der sogen. Theologie Luthers. So kam Seeberg auf protestantischer Seite in seiner „Lehre Luthers" (S. 118 ff.) zu dem Resultat, daß Luther in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre auf dem Standpunkt der Hochscholastik (besser

*) Näheres darüber ist zu ersehen aus Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Band II, S. 117 ff.; Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des XIII. Jahrhunderts, S. 466 ff.; Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris 1911, S. 97 ff., 144 ff.; endlich aus meiner Schrift über Fidati, S. 16—26. Vergl. auch meine Replik auf die Kritik von Dr. Paulus in München, S. 5, Anm.

gesagt wäre: der Frühscholastik) stehengeblieben sei. Auf katholischer Seite übersieht man allzu leicht, was Denifle in seinem *Opus posthumum* redressiert hat. Denifle hatte nämlich in seinem „Luther und Luthertum" — und seitdem die ganze Lutherforschung mit ihm — die These aufgestellt, daß Luthers Kommentar zum Römerbrief den Bruch mit der katholischen Lehre darstellt. Nachdem Denifle aber die exegetische Theologie des Mittelalters eingehend studiert hatte, mußte er sich in seinen Quellenbelegen (Ergänzungsband I, Mainz 1905), die erst nach seinem Tode erschienen, und deren Einleitung kaum 14 Tage vor seinem Ableben verfaßt war, zu dem Geständnis herbeilassen, daß Luthers Römerbriefkommentar hinsichtlich der Lehre keinen Fortschritt gegen früher aufweise. Obwohl die Imputationslehre bereits durchleuchtet, bewege sich Luther wesentlich in den Bahnen der abendländischen Schriftauslegung und operiere mit denselben augustinischen Stellen wie Petrus Lombardus (S. 309). Auf S. 316, Anm. 1 schreibt Denifle bezüglich des lutherischen Glaubensbegriffes in diesem Kommentar, daß Luther hier auf dem Standpunkt jener älteren Schriftausleger vor Thomas stehe, die sich mit dem Lombardus'schen Ausdruck „*Fides formata*" abmühten. So bestätigte Denifle kurz vor seinem Tode die Abhängigkeit Luthers von der Frühscholastik!

Mit Augustin selbst und der augustinischen Frühscholastik dürfte aber der Einfluß der augustinischen Tradition auf Luther nicht erschöpft sein. Wenn man Luthers Aussagen gegen die Theologie seiner Zeit, wie wir sie oben S. 41 f. zusammengestellt haben, aufmerksam durchliest, wird man unschwer ersehen, daß sich seine Entrüstung gegen die Sententiarier wendet, und zwar nicht einmal gegen alle ohne Ausnahme. Seinen Ordensbruder Gregor von Rimini wird er mit seinem Tadel sicherlich nicht haben treffen wollen. Gegenüber der exegetischen Theologie erhebt Luther *nicht* die Anklage, die grundlegenden theologischen Begriffe verfälscht zu haben. Durch meine Untersuchungen zu Favaroni (Augustinus von Rom), zu Perez und Fidati, denen andere folgen werden, glaube ich, schon gezeigt zu haben, daß der Augustinismus im Orden Luthers stets eine Heimstätte behalten hat, auch abgesehen von Gregor von Rimini, daß es darin eine Augustinusschule gegeben hat. Sonst wäre das Verhalten und das Auftreten des Augustiner-Ordensgenerals Seripando und seiner Augustinertheologen auf dem Trienter Konzil, wo sie eine ganze Reihe sogenannter Lutherischer Lehren verteidigten, einfach unbegreiflich, wie wiederholt und jüngst wiederum Prof. Merkle in der Deutschen Literaturzeitung 1926, Nr. 18, Spalte 344, gezeigt hat. Noch unbegreiflicher wäre es, daß der

entschiedene Gegner Luthers zu seinen Lebzeiten, der Augustiner Hoffmeister, in manchen Lehrpunkten, die uns hier interessieren, derselben Ansicht gewesen ist wie Luther, was allerdings aus der Biographie desselben von Nikolaus Paulus nicht zu ersehen ist. Auf welche Weise Luther von dieser Ordensrichtung beeinflußt worden ist, entzieht sich noch unserer Kenntnis. Wer aber die internationalen und intellektuellen Beziehungen zwischen den einzelnen Ordensprovinzen kennt, weiß, daß es viele Möglichkeiten hierfür gibt. In meiner Schrift „Luthers Werdegang" (S. 137, Anm. 1) habe ich bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Staupitzkonstitutionen, unter denen Luther lebte, in ihrer Einleitung der Tätigkeit Augustins von Rom, d. h. Favaronis, gedenken, und daß Proles, der Vorgänger von Staupitz, in der Lieblingsgründung Favaronis zu Perugia kaum 10 Jahre nach Favaronis Tode seine Studien gemacht hat.

Die augustinische Beeinflussung Luthers erfolgte nicht plötzlich, sondern ging allmählich vor sich. Sie begann durch seine „Tröster" („Werdegang", Kap. IV), zeigt sich bereits ziemlich stark 1509 in den Randbemerkungen zum Lombarden, und kann in den Resolutionen von 1518 als abgeschlossen betrachtet werden. Dieser Augustinismus entsprach vollkommen den inneren geistigen Bedürfnissen Luthers. (Vgl. das Schlußwort zu „Luthers Werdegang".)

Nun müssen wir an die Hauptaufgabe herantreten und die Übereinstimmung der Grundwahrheiten des lutherischen Systems mit dem Augustinismus nachweisen.

Der Augustinismus ist eine derartige Koordination christlicher Glaubenswahrheiten und theologischer Begriffe, daß dem Christentum der Charakter einer reinen Erlösungsreligion, einer reinen Barmherzigkeitsreligion, voll gewahrt und jede Selbsterlösung wie Rechtsordnung ausgeschaltet wird.

Das Fundament des Augustinismus bildet seine Prädestinationslehre. Von Ewigkeit her beschließt Gott aus der wegen der Erbsünde verdammten großen Menschenmasse aus reiner Barmherzigkeit, ohne Rücksicht auf irgendwelche individuellen Verdienste, lediglich aus Ansehen der Verdienste Christi, eine gewisse Anzahl von Menschen zu retten und ihnen die wirksame Hilfe angedeihen zu lassen, damit sie ihr Ziel, das ewige Leben, unfehlbar erreichen. Die übrige zur Verdammnis bestimmte große Menschenmasse bleibt ihrem Schicksal überlassen, weil sich Gott ihrer nicht erbarmen will ... Diese Lehre von der Prädestination *ante et non propter praevisa merita* und der *reprobatio ante et non propter praevisa demerita*

*propria* bildet einen Kapitalpunkt für die reine Erlösungsreligion, für die reine Gnaden- und Barmherzigkeitsordnung. Denn wenn der Mensch zum Himmel prädestiniert würde wegen seiner von Gott vorhergesehenen Verdienste, dann wäre der Mensch in einem gewissen Sinne sein eigener *Mit*erlöser. Seine Rettung würde nicht gänzlich aus Gnade und Barmherzigkeit erfolgen, und ein solcher Mensch könnte daher gegenüber Gott auch Verdienste und Rechte geltend machen, wie dieses die neuere Theologie bis zu einem gewissen Grade auch zuläßt. Bereits in seinen Randbemerkungen zum Lombarden (W.A. IX, S. 59) schreibt Luther: *reprobatio est sine merito*, und von dieser strengen Prädestinationslehre ist er niemals abgewichen. Im Gegensatz zu so manchen Scholastikern behandelt Luther dieses Thema nicht systematisch und allgemein, sondern immer nur die eine oder andere Seite desselben, und zwar bald zu dem Zwecke, die mit dem Prädestinationszweifel Ringenden zu trösten, bald um die Unfähigkeit des gnadenlosen Menschenwillens in Heilssachen zu betonen, bald um die Barmherzigkeit, Milde, Güte und Gerechtigkeit Gottes zu verteidigen und vor der Unbegreiflichkeit des Prädestinationsmysteriums zu warnen.

Daß evangelische Theologen, welche diese Lehre Luthers vollständig außerhalb des Rahmens der mittelalterlichen Theologie betrachtet haben, sich an ihr gestoßen haben, ist kein Wunder. Grisar hat diese evangelischen Theologen gegen Luther ausgeschlachtet. Aber Luther kann aus dieser Lehre kein Vorwurf gemacht werden, es sei denn, daß man ihn auch auf Augustin, auf die mittelalterliche Frühscholastik und auch auf Thomas von Aquin ausdehnen würde*)! Daß auch die mittelalterliche Theologie an diesen Aufstellungen Augustins festgehalten hat, zeigt durch eine Reihe von Nachweisen der Benediktiner Hugo Matthoud in seinen Anmerkungen zu derselben Lehre von Robertus Pullus (Migne P. L. 186, col. 1017—1020). An demselben Orte zeigt Matthoud auch, wie der allgemeine Heilswille Gottes von dieser Richtung „erklärt" wurde. Daß die großen Frühscholastiker alle dieser Lehre huldigten, braucht nicht besonders gezeigt zu werden. Es wird genügen, wenn wir für sie alle den „Engel der Schule", Thomas von Aquin, zu Worte kommen lassen. Thomas (I, q. 23, art. 1—8) lehrt ausdrücklich, daß die Prädestination ohne Rücksicht auf persönliche Verdienste erfolgt, daß sich Gott einiger Men-

*) Die Ansichten Augustins über Prädestination und Reprobation stellt sehr gut zusammen Jansenius in seinem „Augustinus" (ed. Par. 1641, Part. III: De gratia Christi, lib. IX). Vergl. auch Odilo Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892.

schen erbarmt und ihnen das ewige Leben schenkt, weil er will, und sich anderer nicht erbarmt, weil er nicht will. Der Grund, warum Gott die einen prädestiniere, die anderen dagegen reprobiere, sei einzig und allein in Gottes Willen zu suchen. Thomas sucht auch zu zeigen, daß ein solches Verhalten Gottes weder Gottes unwürdig noch gegenüber den Verdammten ungerecht ist. (S. über dieses Thema: „Werdegang", S. 89 ff.; „Quellen", S. 214 ff.)

Ein weiterer Fundamentalpunkt der Lehre Luthers besteht in der Gleichsetzung von Erbsünde und Konkupiszenz und den daraus sich ergebenden Lehrsätzen. Während die heutige Theologie die Konkupiszenz, d. h. den bestehenden Zustand in unserem allgemeinen Begehrungsvermögen, wodurch sich die niederen Triebe — Haß, Neid, Zorn, Ehrsucht, Unkeuschheit usw. — der Botmäßigkeit der höheren Kräfte — Verstand und Wille — entziehen, gleichsam als etwas Natürliches oder doch wenigstens als etwas Neutrales betrachtet, dessen Moralität bestimmt wird durch den Gebrauch, den wir davon machen, sah Luther mit dem Augustinismus die Sache mit ganz anderen Augen an. Für ihn war die Konkupiszenz nicht nur eine direkte Folge des Sündenfalls, eine Strafe für den Menschen wegen seiner Rebellion gegen Gott, ein böser Zustand, der nicht von Gott geschaffen worden war und im Menschen überhaupt nicht existieren dürfte, sondern direkt die Erbsünde selbst. Bei den Ungetauften genügt daher die Gegenwart der Konkupiszenz allein, um sie zu verdammen. Alle, auch die unfreiwilligen Regungen der Konkupiszenz, denen also der Wille nicht zustimmt, sind in den Ungetauften ebensoviele Todsünden. Durch die Taufe wird diese Erbsünde-Konkupiszenz nicht ganz hinweggenommen, sondern nur, insoweit die „*Schuld*" in Frage kommt, den Getauften nicht mehr als *Tod*sünde angerechnet. Aber auch die unfreiwilligen Regungen der Konkupiszenz bleiben in den Getauften noch *läßliche* Sünde infolge der Barmherzigkeit und Nichtanrechnung Gottes, weil sie wider das Gebot sind: *Non concupisces*, Du sollst nicht begehren. Der Getaufte wird also durch die Taufe nicht sofort *gänzlich* geheiligt, sondern in der Taufe *beginnt* nur die Heiligung, die durch steten Kampf mit dem Begehrungsvermögen das ganze Leben hindurch fortgesetzt und vervollkommnet werden muß, aber erst im Tode vollendet werden kann. Der Gerechte hienieden ist infolge dieser „bleibenden Sünde" im Fleische, die ihm das ganze Leben hindurch anhaftet, Kind Gottes und Sünder zu gleicher Zeit. Wegen des Verbleibens dieser Sünde im Fleische, die immerdar gegen den Geist ankämpft, ist ein vollkommenes Werk hienieden unmöglich, weil unsere

guten Werke geschehen durch die oberen Kräfte im Widerspruch und Kampfe mit den niederen Trieben, also nicht durch den *ganzen* Menschen. Daher ist in jedem unserer guten Werke „Sünde" vorhanden, besonders auch im ehelichen Akte, der ohne die Konkupiszenz-Erregung nicht ausführbar ist, und wegen dieser bleibenden Sünde dürfen unsere Werke von Gott nicht nach strengem Recht beurteilt werden, sondern nur seiner Barmherzigkeit nach, sonst würde kein Mensch vor ihm bestehen können. Diese Sünde in den guten Werken wird aus Rücksicht auf die Taufe den Getauften, wie bereits gesagt, nicht als schwere Sünde angerechnet, sondern nur als läßliche Sünde, obschon sie ihrer Natur nach die gleiche ist bei Getauften und Ungetauften, und „an und für sich" schwere Sünde sein müßte. Jeder Gerechte muß nach diesem System „seufzen" ob des Vorhandenseins dieser Sünde, und sie immer aktiv und positiv bekämpfen, um sie immer mehr zu „*mindern*", aber solange wir leben, kann sie nicht gänzlich *ausgerottet* werden. Infolge dieser Konkupiszenz-Erbsünde ist uns die Erfüllung besonders zweier Gebote unmöglich geworden, nämlich des Gebotes „*Non concupisces*" und des Gebotes der Gottesliebe aus ganzem Herzen. Hierin liegt der Grund, warum in diesem System immer wieder behauptet wird, daß uns, auch mit der Gnade, die Erfüllung des *ganzen* Gesetzes unmöglich ist. Die Folgen dieser Erbsündenlehre erstrecken sich, wie wir sehen werden, auf alle folgenden Lehrpunkte.

An dieser Erbsündenlehre Luthers ist nichts, rein gar nichts originell! Sie findet sich schon vollständig bei Augustin in „*De spiritu et littera*", in „*De perfectione iustitiae*" und in den anderen obengenannten Werken des Kirchenvaters. Gregor der Große trägt sie vor. Besonders die Lehre von der Sündhaftigkeit unserer guten Werke ist bei ihm stark ausgeprägt. Die augustinische Frühscholastik steht vollständig auf diesem Standpunkte, so daß Peter von Poitiers seinerzeit schreiben konnte: Fast alle sagen, daß die Erbsünde nichts anderes ist als das Begehrungsvermögen (Migne P. L. CCXI, 1015). Petrus Lombardus, den Luther sehr gut gekannt hat, trägt diese Lehren mit den eigenen Worten Augustins an vielen Stellen vor*). Ebenso Hugo von S. Victor. Der hl. Bernhard huldigt dersel-

*) Z. B. Gleichstellung von Konkupiszenz und Erbsünde: 2. Sentent., d. 30, c. 8; d. 32, c. 2 (Migne P. L. 191, 1369); *peccatum manens:* 191, 317 f.; *non imputatio:* ebd. 1369; *concupiscentia rea* oder Sündhaftigkeit der unfreiwilligen Begierden: a. a. O. 192, 84; 191, 1428; *concupiscentia invincibilis:* a. a. O. 191, 86; Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung: a. a. O. 1428; Sünder und gerecht zugleich: a. a. O. 1427; Unmöglichkeit der *perfecta iustitia* hienieden, Konkupiszenz in jedem guten Werk: a. a. O. 1429; Erbsünde und Taufe: 191, 317/8; usw. Bei Pullus findet

ben Auffassung. („Werdegang", S. 84 ff.) Besonders die plastischen Bilder Luthers für die Konkupiszenz vom ewig bellenden Zerberus, von der vielköpfigen Hydra von Lerna, von der Schlange und Sünde, die wir immerfort am Halse mit uns herumtragen müssen, usw. gehen in ihren Grundgedanken alle auf Bernhard zurück. Sogar das von Denifle so stark mißverstandene Epitheton zu *concupiscentia*, nämlich *„invincibilis"*, findet sich nicht nur bei Pullus und bei Hugo von Rouen, sondern auch beim Lombarden im Psalmenkommentar (zu Psalm 4, Vers 5: *primus motus, qui est invincibilis)*. Den Kampf mit der concupiscentia rea in den Getauften bei dem — ein theologisches Unikum für die moderne Theologie — Sünde und Verdienst zu gleicher Zeit sich in demselben Akt zusammenfinden, hat Luthers sogenannter Ordenslehrer Aegidius Columna ausführlich und klar geschildert (in 2. dist. 21; dist. 32 art. 12). Auf dem Tridentinum verteidigte der Ordensgeneral der Augustiner Seripando gelegentlich der Diskussionen über die Taufe diese alten Lehren und späterhin auch noch öfter*). Noch früher hatte in seinem Kampfe gegen Luther sein Ordensgenosse Hoffmeister ebenfalls diese Lehren vorgetragen.

Namhafte evangelische Forscher haben den Standpunkt vertreten, Luther habe den katholischen Verdienstbegriff aus seiner Theologie ausgeschaltet. Dem ist aber nicht ganz so. Luther bekämpft, wenn ich mich so ausdrücken darf, nur das *meritum ex natura et substantia operis*, d. h. Luther bekämpft im Sinne Augustins zuerst die Möglichkeit, aus rein natürlichen Kräften Verdienste zu sammeln, und alsdann die Möglichkeit, durch irgendeines unserer Werke Gott zu unserem „Schuldner" zu machen. Luther bekämpft weiter die Jagd auf Verdienste, das Vertrauen auf Verdienste, das Pochen auf Verdienste; aber das Verdienst als Geschenk Gottes, als ausschließliches Produkt der Gnade, hat er niemals absolut ausgeschaltet, wie man aus seinen Ausführungen in *„De servo arbitrio"* (W.A. XVIII, 692—697) ersehen kann. Bei der Rechtfertigung schließt zwar Luther *jede* Art von Verdienst aus, wie wir weiter unten sehen werden, nicht aber, wie Holl gemeint hat, auch beim Himmelseintritt. Noch in seinen spä-

---

sich ganz dieselbe Lehre (Migne P. L. 186, col. 755—764; 854—858; 1031—1034). Hervaeus steht ganz auf demselben Standpunkte (Migne P. L. 181). Gratian übernimmt diese Lehren direkt aus Augustin und beruft sich auf ihn (III. Part *De consecr., dist.* 4, 2, c. 144; II. Part., causa XXXIII., qu. 4, c. 7).

*) Z. B. Conc. Trident. V, 371 ff. Die einzelnen Beweistexte werden veröffentlicht in Lutero e l'agostinismo medievale. Manche von ihnen sind bereits abgedruckt in meinen Quellen S. 56—58, 70—116; vergl. auch Theologische Studien und Kritiken 1915, 168 ff.

teren Disputationen (Drews 223—224) betrachtet Luther den Himmel mit Augustin (siehe: *Milleloquium*, s. v. *Meritum)* als ein „*meritum*" und zu gleicher Zeit als ein „*donum*". Nur will er nicht, daß Gott uns den Himmel „schuldig" sei, und dieser Meinung war auch der hl. Bernhard („Werdegang", S. 84/85). Im Einverständnis mit der ganzen augustinischen Tradition gibt es für Luther kein *meritum ex condigno* auf den Himmel, wie es die moderne katholische Theologie will. Sogar auf dem Tridentinum bekämpften die Augustiner dieses „Anrecht" auf den Himmel („Werdegang", S. 94/5). Dieser Ansicht war auch Hoffmeister. Wie ich in meiner Studie über Fidati gezeigt habe (S. 38 ff.), sind die Verdienste der Gerechten nicht „genügend" für den Himmel. Sie bedürfen vielmehr der Barmherzigkeit Gottes und der Anrechnung der Verdienste Christi. Nicht einmal die Gottesmutter bildet eine Ausnahme von dieser Regel. So wären wir angelangt bei dem großen Thema von der doppelten Gerechtigkeit, nämlich unserer und ihrer Ergänzungsbedürftigkeit durch diejenige Christi, die eine so große Rolle spielt bei Luther und auf dem Konzil von Trient. In meinen Studien über Favaroni, Perez und Fidati (Hugolin von Malabranca) habe ich gezeigt, daß diese Augustiner längst vor Luther die doppelte Gerechtigkeit vorgetragen haben. Prof. Merkle (Deutsche Literaturzeitung 1926, Nr. 18, Sp. 844) fragt, ob man diese Lehre nicht vielleicht noch höher hinauf verfolgen könne? Ich habe sie gefunden bei Peter von Poitiers (Migne P. L. 211, 1195), dort wo er von der Notwendigkeit spricht, daß unsere Verdienste, also unsere Gerechtigkeit, durch die Verdienste Christi, also durch Christi Gerechtigkeit, ergänzt werden müssen, wenn wir in den Himmel kommen sollen. Auch der hl. Bernhard trägt diese Lehre von der Ergänzungsbedürftigkeit unserer Gerechtigkeit durch diejenige Christi vor in seinem *XXII. Sermon super cantica*, worauf übrigens schon auf dem Tridentinum hingewiesen wurde. Sehr klar äußert sich hierüber auch die sogen. Sterbeformel des hl. Anselmus, durch welche der Sterbende seine eigenen Verdienste, also seine eigene Gerechtigkeit, *verdammen* mußte, um sich ausschließlich den Verdiensten Christi, also der Gerechtigkeit Christi, anzuvertrauen. (Migne P. L. 158, 685. Vgl. „Werdegang", S. 96 f.; „Quellen", S. 159.) Ich habe sie ferner gefunden bei Wilhelm von Paris, einem der bekannten Tröster Luthers, der in seiner Rhetorica Divina ein eigenes Kapitel (19) hat, um auf die Notwendigkeit der Ergänzung unserer Gerechtigkeit durch diejenige Christi hinzuweisen. „Herr der Barmherzigkeit" — so läßt er den Gläubigen zu Christus beten — „bringe in meiner Angelegenheit deine Gerech-

tigkeit und deine Heiligkeit vor, der du siehst, daß meine gleich Null sind und ich nichts habe was ich vorbringen könnte." Auch Alanus ab Insulis trägt diese Lehre vor, dort wo er lehrt, daß wir uns mit unseren Werken den Himmel nicht verdienen können, daß ihn vielmehr Christus allein für uns durch seine Verdienste erworben hat. Daß Cajetan ein Anhänger dieser Lehre war, ist bekannt. Aber katholische Kreise möchte ich darauf aufmerksam machen, daß alle Sterbebüchlein des MA., angefangen von der Ars Moriendi, in klarer Weise die doppelte Gerechtigkeit vortragen.

Auf Grund dieser augustinischen Tradition gibt es also nicht einmal bei den größten Heiligen „überflüssige" Verdienste, da auch die Verdienste der größten Heiligen nicht „genügend" oder „zureichend" waren, um ihre Träger in den Himmel zu bringen. Wo bleibt aber dann unter der Herrschaft solcher Prinzipien der *„Thesaurus meritorum"*, auf dem die Ablaßtheologie fußt? Es bleiben zwar darin die Verdienste Christi, die „überreichlich" sind, aber diese Verdienste Christi werden nach der alten Theologie nicht ausgeteilt durch die Schlüsselgewalt des Papstes, sondern durch den lebendigen Glauben und die Sakramente (vgl. Thom. III. 96. 49, a. 1; 3; 5. Conc. Trid. V, 335, 829). Dieser Hinweis möge genügen um zu zeigen, wie auch diese augustinische Tradition die bestehende Ablaßtheologie gefährdete. In seinen Resolutionen hat Luther dieses Argument voll ausgenutzt (W. A. 1, 606 ff.).

Eine Originalität Luthers hat man auch darin erblicken wollen, daß er den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde abgeschafft hätte. In meinen Quellen habe ich gezeigt (S. 88), warum Luther auf Grund seines augustinischen Systems zu dem Satz kommen mußte, daß es keine läßliche Sünde *„ex natura et substantia sua"* gibt, wohl aber *„ex misericordia Dei non imputantis"*. Luther hat also tatsächlich die läßliche Sünde nicht abgeschafft*), wie sonnenklar aus W.A. 8, 114; 8, 96 hervorgeht. Daß der Urgrund dieser Lehre in der augustinischen Erbsündenlehre zu suchen ist, geht auch schon aus dem Umstand hervor, daß Baius ganz dieselbe Theorie aufgestellt hat, nämlich in dem zwanzigsten der von Pius V. verurteilten Sätze. Jedoch schon vor Luthers Zeit und zu Luthers Zeit zählte diese Theorie Anhänger. So vertrat sie Gerson (*de vita spirituali*, p. 3, *Alphab.* 61), ferner Jakob Almain, der 1515 starb (*Moral.*, tr. 3, cap. 20). Derselben Meinung war der selige John Fisher, Bischof

*) Das Fundament für diese Lehre besteht in den folgenden Texten Augustins: *De peccatorum meritis*, lib. 2 cap. 3; *de perfectione iustitiae*, cap. 15; *in psalm.* 129; *Confession.*, lib. 9, cap. 13; *de civitate Dei*, lib. 21, cap. 24.

von Rochester, in seiner Gegenschrift gegen Luther (*Assert. Luther. Confutatio,* art. 32). Luthers Fundamentalsatz, daß der Urgrund zu jeder Sünde im Unglauben zu suchen ist, findet sich bei seinen Ordensbrüdern Perez und Fidati (S. 33) und ebenso bei Pullus (a. a. O., col. 822).

Wer Luthers Haltung in der heiklen *Bußfrage* betrachtet, wird nicht umhin können in ihm einen großen Theologen zu sehen, der auch in diesem Falle die Entwicklung des Bußbegriffes seit dem XIII. Jahrhundert bis zu seiner Zeit abgelehnt hat, um zu der Auffassung der Frühscholastik speziell des Lombarden zurückzukehren, wenn er auch nicht alle Einzelheiten dieser Auffassung billigen konnte.

Zuerst macht Luther darauf aufmerksam, daß es die „Neutheologen" gewesen sind, die die Dreiteilung der Buße in Contritio = Reue, Confessio = Beichte und Satisfactio = Genugtuung vorgenommen haben, aber trotzdem verwirft er diese Dreiteilung an und für sich nicht. Aber im Gegensatz zur Theologie und zur geistlichen Praxis des ausgehenden Mittelalters legt Luther den Nachdruck auf den ersten Teil dieser Dreiteilung, nämlich auf die Reue, die Bußgesinnung, die Sinnesänderung, also auf den inneren Teil der Buße, während das späte Mittelalter den dritten äußeren Teil, nämlich die äußerlichen Bußakte und Bußwerke überaus stark in den Vordergrund gestellt hatte. Luther betrachtete diesen äußeren Teil lediglich als eine Folge, als eine notwendig sich einstellende Frucht des ersten Teiles.

Bezüglich der Reue lehrt Luther, daß die Sünden nur aus Liebe zu Gott, nicht aus egoistischen Motiven bereut werden sollen. Eine solche Reue könne aber im Menschen nicht durch ihn selbst, sondern nur durch Gott hervorgebracht werden. Diese von Gott geschenkte Liebesreue bewirke die Sündenvergebung, aber der Mensch solle ja nicht die Sündenvergebung auf der eigenen Reue aufbauen, sondern auf der Barmherzigkeit Gottes. Entschieden erklärt sich Luther gegen die Furcht- oder Galgenreue, die auf Grund der egoistischen knechtischen Höllenfurcht durch die rein natürlichen Kräfte des Menschen erzeugt werden kann. Von dieser Judasreue, wie sie Luther auch nannte, behauptete die Theologie schon damals, daß sie zwar nicht an und für sich zur Sündenvergebung genügend sei, wohl aber hierzu in Verbindung mit dem Bußsakrament ausreiche. (W.A. 1, 659, „Werdegang" S. 101 ff.)

Die Absolution des Priesters ist nach Luther keine eigentliche Lossprechung von den Sünden, weil die Sündenvergebung auch im Neuen Testamente ein ausschließliches Reservatrecht Gottes ist, sondern nur

eine feierliche kirchliche Erklärung und Bestätigung, daß Gott bereits die Sünden vergeben habe. Sie dient besonders zum Troste und zur Beruhigung des Sünders. Bevor jedoch der Sünder zum Sakrament komme, müßten seine Sünden bereits direkt durch Gott selbst vergeben worden sein.

Diese Sündenvergebung macht aber Luther davon abhängig, daß auch der Sünder seinerseits fest darauf vertraut, losgesprochen zu sein.

Lehre und Praxis bezüglich des dritten Teiles der Buße, des sogenannten Satisfaktionsteiles, stoßen bei Luther auf Bedenken mannigfacher Art. Nach der bestehenden Praxis hatte der Priester, je nach der Größe der Sünde, dem Pönitenten eine kirchliche äußere Buße aufzuerlegen, die er mehren oder mindern konnte. Obschon dieser Brauch nicht apostolischen Ursprunges und nicht in der Schrift begründet war, bekämpfte ihn Luther nicht direkt, wies aber darauf hin, daß Christus, wenn er die Sünden verzieh, ewige Schuld und ewige Strafe zugleich verzieh, ohne eine besondere Genugtuung aufzuerlegen, sondern nur ein neues Leben verlangte. Auch das Wort satisfactio (Genugtuung) war Luther zuwider, weil es erstens in der H. Schrift und in der Tradition nicht enthalten war, zweitens weil es den gefährlichen Wahn nähren konnte, als ob der Mensch imstande wäre, Gott auch nur für eine einzige läßliche Sünde durch äußerliche Bußakte „genugzutun", das heißt ihm ein Äquivalent für die Beleidigung anzubieten. Besonders aufgebracht war Luther darüber, daß seine Gegner behaupteten, man könne sogar im Zustande der Todsünde Gott genugtun! Statt dieses Wortes wünschte Luther, daß man von der Strafe und Kasteiung der Sünde durch Gott und den Menschen rede. Im Gegensatz zu anderen Reformatoren war Luther nämlich der Ansicht, daß wenn auch Gott gewöhnlich Schuld und Strafe zugleich verzeiht, er dennoch manchmal die Sünde eigens straft, und er lehrt auch, daß wir dieser Strafe Gottes zuvorkommen sollen dadurch, daß wir selbst unsere Sünden strafen. Die beste Buße bestehe aber darin, keine neuen Sünden mehr zu begehen, sondern ein neues Leben zu führen, sodaß eigentlich die Buße das ganze Leben andauern müsse.

Aus Abneigung gegenüber dieser spätmittelalterlichen Auffassung von der Satisfaktion bekämpfte Luther die Lehre von der sogenannten Mönchstaufe, weil man ihr wegen ihrer Werkgröße „genugtuenden" Charakter zuschrieb, und aus ähnlichen Gründen war Luther gegen den Passio-Abschnitt in der Absolutionsformel, weil in ihm nebeneinander das Strafleiden Christi, die Verdienste der Heiligen und unsere Werke schlechthin als sündenstrafentilgend und für uns satisfaktorisch hingestellt werden.

Mit großer Entschiedenheit wehrte sich Luther endlich gegen die Auffassung, daß irgendwelche zeitliche Strafen, sei es durch das Sakrament, sei es durch den Priester, sei es durch den Papst nachgelassen werden könnten, es sei denn, daß es sich um die von kirchlicher Seite aufgelegte Buße handele. Und selbst dieses könnte nur zugunsten Lebender geschehen, weil die Schlüsselgewalt des Papstes nicht ins Fegefeuer reiche.

Wie dachte über alle diese Punkte die augustinische Tradition?

Die erwähnte Dreiteilung der Buße führt Luthers Ordensbruder Fidati gleichfalls auf die novi theologi, neuen Theologen, zurück (S. 28). Ebenso legt Fidati gleich Luther den Nachdruck auf die innere Buße und sagt sogar, daß die äußeren Bußwerke zu Unrecht Buße genannt würden, da sie nur eine Folge der wahren inneren Buße seien. (S. 29.)

Daß der ganze Augustinismus die ausschließliche Furchttreue ablehnen mußte, ergibt sich klar aus der Abneigung Augustins gegenüber dem Furchtmotiv. (Milleloquim s. v. timor.) Petrus Lombardus kennt nur eine von Gott inspirierte Liebesreue (4. dist. 18, cap. 4), ebenso Hugo v. S. Victor. Den übernatürlichen Charakter der Liebesreue und die Insuffizienz der Furchttreue lehrt Pullus ausführlich. M. 186: col. 852—854. Der Herausgeber von Pullus, der Benediktiner Matthoud, liefert hierzu weiteres Material. (a. a. O. col. 1069.)

Bezüglich der Absolution ist Petrus Lombardus (4. dist. 18, cap. 6) derselben Ansicht wie Luther, daß nicht der Priester, sondern Gott allein die Sünden verzeiht. Der Priester erkläre nur, daß Gott bereits vergeben habe. (4. dist. 18, cap. 7.) Pullus kommt dem Standpunkt Luthers noch insofern näher, als er ausdrücklich lehrt, die Absolution des Priesters erfolge zum Troste und zur Beruhigung des Sünders. (M. 186, col. 910.) Der Satz Luthers, daß die Sünder direkt durch Gott gereinigt sein müssen von ihren Sünden *bevor* sie sich dem kirchlichen Sakramente nahen, ist Lehre des Lombardus (4. dist. 18, cap. 6). Zahlreich sind die Theologen, die bis zum Trienter Konzil die Absolutionstheorie des Lombarden vertreten haben, soweit die Sündenschuld in Frage kommt.

Daß der Glaube an die Sündenvergebung im Poenitenten notwendig ist, bezeugt der H. Bernhard dort, wo er (in Ann. serm 1) ausführt, daß es nicht genügend sei zu glauben, daß Gott allein die Sünden vergeben könne, man müsse vielmehr auch glauben, daß er sie *dir* (tibi) vergeben habe. Luther kannte diesen Sermom besonders gut. Derselben Auffassung war einer der anderen Tröster Luthers, Wilhelm von Paris. Auch Pullus (M. 186, col. 901) trägt diese Ansicht vor. („Werdegang", S. 83.) Ausführlich

spricht sich für diese Ansicht kurz vor Luthers Zeit aus Alphonsus Tostatus (gest. 1455) in seinem exegetischen Riesenwerke in Matth. cap. 9 qu. 8. Tostatus sagt da ausdrücklich, daß wer nicht ganz sicher glauben (si non certissime crederet) und vertrauen (si non confideret) würde, daß Gott ihm die Sünden nachgelassen habe, *die Nachlassung nicht erhalten hätte.*

Petrus Lombardus kennt Sündenstrafen, die der Priester selbst im Auftrag der Kirche dem Sünder aufzuerlegen pflegt, die er mehren oder nachlassen kann. Andere allgemeine Sündenstrafen, die der Papst nachlassen könnte, kennt der Lombarde nicht.

Daß Christus, wenn er die Sünden nachließ, keinerlei Pönalstrafen oder äußere Bußwerke auflegte, sondern nur ein neues Leben verlangte, bezeugen mit Luther dessen Ordensgenosse Fidati (S. 30) und Tostatus in Matth. cap. 9 qu. 11.

Mit Recht hatte Luther behauptet, daß das Wort satisfactio im Sinne von Gott genugzutun durch äußere, nicht gebotene Bußwerke nicht in der Schrift begründet sei. Selbst Bellarmin konnte es darin nicht nachweisen. In den zahlreichen Werken Augustins gelang es den Gegnern dagegen, einen einzigen Text aufzufinden, der aber gerade wegen seiner Vereinzelung zweifelhaft bleibt, nachdem ihn bereits Erasmus für zweifelhaft erklärt hatte.

Daß Nimmer-tun die beste Buße sei und diese Buße das ganze Leben andauern müsse, vertritt Augustin an zahlreichen Stellen, wie aus dem Milleloquium s. v. poenitentia zu ersehen ist. Dieser Ansicht war auch der h. Bernhard in Quadr. serm. 3. Ebenso dachte Fidati (S. 31). Diese Ansicht mußte die ganze alte Theologie vertreten, die in der inneren Buße den Hauptteil der Buße sah, der niemals abgelegt werden konnte. (Vgl. Alanus ab Insulis M. 210, col. 174, 275.)

Luthers Grundsatz gegen Eck (W.A. 1, 299), daß keine Pönitenz im Zustande der Todsünde verrichtet werden durfte, wurde vom Lombarden 4. dist. 15, cap. 6 geteilt. Für den anderen Grundsatz, daß der Mensch Gott nicht einmal für eine einzige läßliche Sünde genugtun könne, hätte sich Luther auf die ganze alte Theologie berufen können. In der alten Theologie war nämlich die Idee, daß Christus unser alleiniger Erlöser und unser alleiniger Vermittler ist, und er allein uns den Himmel verdienen und die Sünden nachlassen kann (siehe oben S. 52 f.) derartig verankert, daß auch Petrus Lombardus 3. dist. 19, cap. 4 seine Hörer daran erinnerte, die zeitlichen Sündenstrafen könnten nur durch die Mitwirkung

des Leidens Christi vergeben werden, weil unsere Bemühungen in dieser Hinsicht unzureichend wären. Siehe auch Bonaventura in 4. dist. 18 qu. 2. Hugolin von Malabranca konnte daher erklären, daß kein gutes Werk genugtun könne, wenn man vom Verdienste des Leidens Christi absähe. (Fidati S. 28.) Auf dem Tridentinum führte Seripando aus (V. 375, 485), daß keine menschliche Satisfaktion Gott ein Äquivalent bieten könne. Wenn Gott unsere Bußwerke als satisfaktorisch betrachte, so sei das aus Güte und Freundschaft, und weil er sie durch Christi Genugtuung ergänze. Diese Auffassung, daß wir genugtun nicht auf Grund unserer eigenen Verdienste, sondern auf Grund der Verdienste unseres Hauptes Christi, lehrt auch Luthers großer Gegner Kardinal Cajetan in seinem Traktat de fide et operibus cap. 11 u. 12, sodaß das Konzil von Trient sich ihr (Session 14, cap. 8) anschließen mußte. Praktische Konsequenzen scheint aber diese dogmatische Fixierung für die Frömmigkeit im Katholizismus nicht mehr gehabt zu haben, denn heute wird, wie zu Luthers Zeit, von der sündentilgenden Kraft unserer Werke gesprochen, ohne eigens der Verdienste Christi zu gedenken. (Quellen, S. 13 ff.) Vergeblich versuchte nach Luther Baius diese alte Lehre wieder zur Geltung zu bringen. Seine diesbezüglichen Sätze 10, 56, 57, 74 wurden verdammt, und die Löwener Theologische Fakultät hatte in ihrem Gutachten nichts dagegen einzuwenden, daß der Mensch sein eigener Miterlöser sei. (Steyaerts: In Propos. Damn. Annotationes. Lovan. 1736, pag. 198 ss.)

So erklärt sich hinlänglich Luthers Abneigung gegen die *Mönchstaufe* und gegen den *Passio-Abschnitt* in der Absolutionsformel, weil erstere auf Grund ihres Werkcharakters die Sündenstrafen tilgen soll, und letztere neben den Werken Christi auch die unsrigen wie diejenigen aller Heiligen als satisfaktorisch hinstellte. Über Mönchstaufe und Passio-Abschnitt habe ich ausführlich in meinen Quellen, S. 27 ff., S. 49 ff. gehandelt. An dieser Stelle möchte ich nur darauf aufmerksam machen, daß der Passio-Abschnitt auch die Verdienste der Heiligen als satisfaktorisch für uns wie für die Kirche betrachtet. Das hat zwar auch Clemens VI. in seiner durch Luther so bekannt gewordenen Extravagante: Unigenitus Dei Filius behauptet, aber gegen die ausdrückliche Lehre des Aquinaten. In der Summa III. qu. 48, art. 5 ad 3, sowie im Kommentar zum ersten Korintherbrief, cap. 1, lect. 2, lehrt Thomas gleich Luther, um die Erlöserverdienste Christi nicht zu schmälern, daß die Verdienste der Heiligen sowohl der Kirche wie uns nur als Beispiel und Anfeuerung (per modum exhortationis et exempli) nutzen, nicht also per modum satisfactionis. Cajetan

macht in seinem Kommentar an dieser Stelle aufmerksam, daß Thomas in seinem früher geschriebenen Sentenzenkommentar anderer Meinung gewesen sei, und daß die spätere Ansicht des Aquinaten angesichts der Entscheidungen Clemens VI. und Leos X. nicht mehr verteidigt werden könne. Der Neuerer war also auch diesmal wiederum nicht Luther!

Die Auffassung Luthers, daß das Sakrament nicht dazu eingesetzt ist, um die zeitlichen Sündenstrafen zu erlassen, beruht auf der Sakramentsauffassung des Lombarden. Wenn nämlich der Christ von seinen Todsünden und den Höllenstrafen direkt durch Gott absolviert wird, bevor er zum Sakrament kommt, wo ist alsdann der Beweis dafür, daß das Sakrament zur Absolution von einer Lapalie, nämlich von den zeitlichen Sündenstrafen eingesetzt worden ist? Daß der Papst mit seiner Schlüsselgewalt nicht ins Fegfeuer reichen kann, lehrt Pullus dort, wo er schreibt, daß mit dem Tode die Seelen unter die Jurisdiktion des obersten Priesters, nämlich Christi, kommen, in dessen Bereich kein Priester auf Erden die Hand strecken solle. (M. 186, col. 1908.) Daß der Papst nicht befugt sei, von Gott gesetzte Sündenstrafen nachzulassen, geht gleichfalls aus der alten Theologie hervor. Wie wir oben gesehen haben, kennt diese Theologie keine überflüssigen Verdienste, und wie wir auf Grund von Thomas erfahren haben, müssen die Verdienste der Heiligen aus dem kirchlichen Gnadenschatz ausscheiden. Es bleiben zwar darin die Verdienste Christi, aber nach Luther und der alten Theologie sind die Verdienste Christi nicht in der Hand des Papstes, sondern sie werden nach Thomas von Aquin wie nach Perez den Gläubigen durch den Glauben und durch die Sakramente mitgeteilt. Der Leser möge in der Leoninischen Thomas-Ausgabe, Bd. XII, S. 362 die große Verlegenheit des Kardinals Cajetan studieren, als er dieses Papstprivileg zu begründen suchte und schließlich keinen anderen Beweis dafür fand als den Umstand, daß die Päpste „de facto" sich diese Vollmacht zugeschrieben hätten .... Wie sehr diese Bußtheorie die mittelalterliche Ablaßtheologie in ihren Grundfesten erschütterte, dürfte nun klar sein.

Über Luthers Auffassung vom „verknechteten", d. h. gnadenlosen Willen, von dessen „Passivität" und von der gänzlichen Unfähigkeit desselben in Heilsfragen, sei es nun um die Gnade irgendwie zu verdienen oder auch nur um sich auf sie vorzubereiten, ferner über die Allwirksamkeit Gottes in den Geschöpfen habe ich in zwei langen Kapiteln meiner „Quellen" gehandelt (Kap. 20 und 24) und dargetan, daß diese Lehren keine Erfindung Luthers sind, sondern auf Augustin und die augustinische

Tradition zurückgehen, namentlich auch auf Thomas von Aquin, und noch heutzutage von Augustinern und Thomisten verteidigt werden. Auch der so arg beanstandete Ausdruck vom „*servum*" arbitrium kommt bei Augustin, wie Jansenius (August. de nat. laps. lib. 3, cap. 5) zeigt, wiederholt vor. Endlich habe ich („Werdegang", S. 115 f.) gezeigt, daß Luther gerade in dieser Hinsicht durch Anselmus beeinflußt worden ist.

In der Gnadenlehre lehnte Luther die ganze theologische Entwicklung seit dem XIII. Jahrhundert ab, und zwar begann er bereits mit dieser Ablehnung 1509 in seinen Randbemerkungen zum Lombarden. Luther verwirft daher die „*gratia habitualis creata et inhaerens*", wie sie auf Grund einer Übernahme aristotelischer Begriffe in die Theologie, seit Alexander von Hales, entstanden war, und kehrte zurück zur frühscholastischen Theorie von der *gratia operans* und *cooperans*, von denen die erste „in uns ohne uns" und die zweite zusammen mit uns wirksam ist („Quellen", S. 135 ff.). Obschon auf dem Tridentinum verschiedene Stimmen gegen die Neuerung des Alexander von Hales laut wurden, darunter auch diejenige des Augustinergenerals Seripando, triumphierte die *gratia habitualis*, welche heute das Fundament der modernen Anschauung der katholischen Kirche über Rechtfertigung und Heiligung bildet.

Der Glaubensbegriff Luthers ist auch derjenige Augustins (vgl. *Milleloqium*, s. v. *fides)* wie der augustinischen Frühscholastik, unter Preisgabe desjenigen der Hoch- und Spätscholastik. Für Luther war die „*fides informis*" oder der tote Glaube, d. h. das rein intellektuelle Festhalten an den Glaubenswahrheiten, kein wahrer Glaube. Wenn Luther vom Glauben spricht, meint er immer den lebendigen Glauben, der unzertrennlich verbunden ist mit Liebe und Hoffnung, die aus ihm geboren werden. Das war auch die Auffassung der augustinischen Tradition. Nach Anderen, die ich in meinen „Quellen" zitiere (S. 166—172), schrieb Anselmus: *fides mortua non est fides — qui mortuam fidem habet, fidem non habet* (ed. Gerberon, Paris 1721, S. 299), und der große Freund des hl. Bernhard, Wilhelm von St. Thierry, zeigt in längeren Ausführungen, daß Glaube, Hoffnung und Liebe unzertrennlich mit einander verbunden sind, weil man nicht an etwas glauben könne, ohne es auch zu lieben, so daß gleich von Anbeginn des Glaubens die Liebe auch schon vorhanden sei (Migne P. L. 180, col. 367, 584). Wie sehr dieser Glaubensbegriff in der Frühscholastik vertreten wurde, schildert jetzt W. Jansen: Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Breslau 1926. S. 110 ff. Angesichts der Vorwürfe, die Denifle gegen Luthers Glaubens-

begriff erhoben hat, ist es aber auch interessant darauf hinzuweisen, daß Luthers Ordensbruder, Zeitgenosse und Gegner Hoffmeister denselben Glaubensbegriff wie er vorträgt und besonders lehrt, daß Glaube und Hoffnung sich so ähnlich sind, daß man kaum sie unterscheiden könne. Diese fides-fiducia Luthers deckt sich mit der fides-confidentia, die Tostatus an verschiedenen Stellen seines großen exegetischen Werkes beschreibt (z. B. in Matt. cap. 21 qu. 137 u. cap. 9, qu. 8). Selbstverständlich hält die ganze Richtung fest an dem Grundsatz, daß dieser Glaube vollständig unverdienbar, ein reines Gottesgeschenk, ist. Daß der Glaube in diesem System der Fundamentalgrund für jeden Fortschritt und Rückschritt im geistlichen Leben ist, bezeugen mit Luther auch Perez und Fidati (S. 31 ff.), ebenso Pullus (a. a. O., col. 822). Diejenigen, die diesen Glauben nicht besitzen, wie die Heiden, können keine guten Werke verrichten und sündigen daher durch jedes Werk. Denn das Verhältnis zwischen Glauben und Werken ist nicht so, daß sogen. gute Werke den Glauben verschaffen, sondern der Mensch muß zuerst den Glauben haben und dadurch gerecht sein, und dann erst kann er gute Werke verrichten. Der Gegensatz Gesetz-Evangelium wird in diesem System sehr stark hervorgehoben. Die augustinische Schule lehrt, daß durch das Gesetz Gott uns Unmögliches auferlegt hat, damit wir gedemütigt würden und unsere Hilfe bei Gott suchten, daß das Gesetz die Sünde zwar aufdeckt, aber keine Gnade erteilt, um sie zu überwinden, sondern im Gegenteil die Sünde vermehrt, daß das Gesetz droht und schreckt, aber nicht für die Gerechten aufgestellt ist, und endlich daß das Gesetz durch den Glauben an das Evangelium erfüllt wird und durch das Evangelium abgeschafft ist. Auch an diesen Lehren Luthers ist nichts originell. Sie stammen alle aus Augustin*) und werden von der ganzen Frühscholastik bis einschließlich von Thomas von Aquin vertreten. Wie aus meiner Studie über Favaroni (S. 9—15) zu ersehen ist, deckt sich die Auffassung dieses Augustinergenerals mit derjenigen Luthers, soweit der Gegensatz „Gesetz und Evangelium" in Frage kommt. Hoffmeister stimmt auch in diesem Punkte mit Luther überein. Sogar der hl. Bernhard lehrt, daß Gott uns Unmögliches auferlegt durch das Gebot der Gottesliebe aus ganzem Herzen *(super Cant.* sermo 50). Hier-

*) Vgl. *Milleloquium* s. v. *operatio, lex, fides,* usw. Diese Lehren trägt auch Pullus vor (a. a. O. I., 3, cap. 11; I, 4, cap. 14; I, 5, cap. 9; I, 5, cap. 34. Dieselben Lehren über den Gegensatz „Gesetz und Evangelium" finden sich beim Lombarden: Migne P. L. 192, 115; 191, 652; 191, 1107; 191, 1360—64; 191, 1398 bis 1400, Zwei Kapitel meiner „Quellen", nämlich 16 und 17, handeln über denselben Gegenstand und geben nähere Hinweise.

her gehört auch der schöne Vergleich zwischen Christus und Moses von Seripando auf dem Tridentinum (V, S. 666 ff.).

Der Rechtfertigungsprozeß bei Luther wie bei Augustin und in der Frühscholastik steht im Gegensatz zum modernen katholischen Rechtfertigungsbegriff, weil dieser erstens auf der *gratia habitualis* aufgebaut ist, die Augustin und die Frühscholastik nicht kannten und Luther verwarf, und zweitens, weil dieser moderne Rechtfertigungsprozeß dem Glauben im Gegensatz zur alten Tradition eine ganz untergeordnete Rolle zuschreibt. Drittens war Luther ein Gegner dieses modernen Rechtfertigungsprozesses, weil er nach seiner Ansicht die volle Verdienstlosigkeit oder Gratuität der Rechtfertigung nicht sicherstellte. Manche Scholastiker hatten nämlich Theorien aufgestellt, nach denen mit rein natürlichen Kräften durch einen Akt der Gottesliebe aus ganzem Herzen die Rechtfertigung verdient werden konnte. Andere wiederum lehrten und lehren noch heute, daß mit Hilfe der *gratia actualis* und auf Grund der *fides informis* die Rechtfertigung, d. h. die *gratia habitualis ex congruo* verdient werden könne, und daß sich der Mensch durch gute Werke mit Hilfe der *gratia actualis* auf die *habitualis* vorbereiten müsse. Demgegenüber vertrat Luther den alten Standpunkt, daß erstens der lebendige Glaube rechtfertigt, zweitens daß er allein rechtfertigt, ohne die Werke, drittens, daß die Werke auf den Glauben folgen müssen, falls dieser echt ist. In meinen „Quellen" (S. 181 ff.) führe ich Texte aus Pullus und Hervaeus an, die einen solchen Rechtfertigungsprozeß lehren. Dasselbe tut sehr ausführlich der h. Bruno der Karthäuser (Denifle: Quellenbelege, Bd. 1, S. 35). Petrus Lombardus drückt sich klar in demselben Sinne aus: Er lehrt, daß die *justificatio* nur durch die *fides* erfolgt. Wer Werke tun würde, um die *justificatio* zu erhalten, würde nichts erreichen, wer dagegen nur glauben würde, wäre gerechtfertigt (a. a. O. 1364). Diese Rechtfertigung, lehrt er weiter, geschieht ohne Gesetzeswerke, sogar ohne vorhergehende moralische Werke. Die Werke folgen der Rechtfertigung, aber sie gehen ihr nicht voraus, denn allein durch den Glauben *(sola fide)*, ohne vorhergehende Werke, wird der Mensch gerecht (a. a. O., 1364 f.). Nicht Luther ist der Erfinder der Formel „*sola fide*" — „durch den Glauben allein". Hervaeus („Quellen", S. 180—82), Lombardus und sogar der hl. Bernhard haben sie *(sup. Cant.* serm. 22). Auch auf dem Tridentinum, wie ich in meinen „Quellen" (S. 180—183) gezeigt habe, wurde sie gebraucht. Dort bemühte sich der Ordensgeneral Seripando vergeblich, die Rolle des Glaubens bei der Rechtfertigung zu verteidigen, und man begreift seinen

Schmerz, als der Glaube, wie er sich ausdrückt, als „Ursache" ausgeschaltet wurde, um nur noch als „Disposition" zu figurieren (Conc. Trident. V, 641/2 Anm.).

Bezüglich der Heiligung endlich gehen alte Theologie und Luther einerseits und andererseits die moderne Theologie wieder stark auseinander. Nach der modernen Lehre erfolgt der Heiligungsprozeß durch die *gratia habitualis*, die Luther, wie gesagt, nicht annehmen wollte, weil sie ihm erstens im Gegensatz zu stehen schien zu der Erbsündenlehre des Augustinismus, und zweitens, weil er als Anhänger der alten Theologie die direkten Konsequenzen der *gratia habitualis*, besonders das *meritum ex condigno* auf den Himmel, nicht annehmen konnte und wollte. Luthers Auffassung von der Heiligung war durchaus keine rein „äußerliche", wie Denifle und neuestens Jedin und Paquier ohne Kenntnis der Schriften Luthers gemeint haben. Denn auch nach Luther erhält der Christ in der Taufe oder bei der Rechtfertigung, wie es in den sogenannten Schmalkaldischen Artikeln (1536/37) und anderswo so oft gesagt wird, ein anderes, neues, reines Herz und Gott hält ihn für ganz gerecht und heilig, obschon die Sünde im Fleische noch nicht ganz weg oder tot ist. Und auch nach Luther wohnen Gott und Christus im Innern der Seele, weil ihre Heiligung begonnen hat und fortschreiten muß. Nach der alten Theologie wäre unsere Seele nämlich nur dann *ganz* rein, wenn wir keine Konkupiszenz hätten, denn alsdann könnten wir das *ganze* Gesetz einhalten und dadurch den Himmel *ex condigno* verdienen. Nach der Erbsünde ist uns das aber ganz unmöglich. Um uns zu helfen, schenkt uns Gott in seiner Barmherzigkeit den Glauben und sieht dann diesen Glauben so an, als wäre er die vollkommene Gerechtigkeit *(reputatio)*. Konsequent mit dieser Auffassung sind alle unsere Werke, die aus dem Glauben fließen, nicht „an und für sich" vollkommen, sondern sie werden durch Gottes Barmherzigkeit nur dafür gehalten. Wehe unseren Werken, wenn sie ohne diese Barmherzigkeit von Gott gerichtet würden! Vor Gott ist niemand ohne seine Barmherzigkeit gerechtfertigt, wie Augustin und Gregor der Große an zahlreichen Stellen immer wieder betonen. (Conf. lib. 9. cap. 13; Enarr. in psalm. 42. Moral. Lib. 4. cap. 6 u. 8.) Diese Lehre Luthers steht wörtlich beim Pseudo-Hugo von St. Victor (in den *Quaestiones in epistolas Pauli*, quaestio 101; vgl. „Quellen", S. 174/5).

Der Leser wird gemerkt haben, daß diese *theologia antiqua* ein vollständig ausgebautes System ist, um jede Rechtsordnung auszuschalten und die Barmherzigkeitsordnung voll zu garantieren. Um zu ihr zurückzu-

kehren, hat Luther die ganze theologische Entwicklung von 1200 bis 1500 verworfen. Aus welchen Gründen? Zuerst aus einem inneren Bedürfnisse heraus, wie ich in meinem Buche über „Luthers Werdegang" gezeigt habe; dann aber auch, weil die theologische Entwicklung besonders der Spätscholastik die Barmherzigkeitsordnung zu zerstören drohte, um dem einzelnen Menschen die Verantwortung aufzubürden für sein ewiges Heil, wovor jeder gewissenhafte Christ erschrecken mußte; endlich, weil die ganze Spätscholastik infolge ihrer naturalisierenden Tendenzen das Fundament für den Ablaß und seine Mißbräuche abgegeben hatte. — —

Möchten diese Zeilen dazu beitragen, auch Andere zu veranlassen, sich mit der Frühscholastik und dem mittelalterlichen Augustinismus zu beschäftigen. Nur durch eine offene Dikussion wird die Frage nach Luthers Quellen vollständig geklärt werden können*).

---

## Luther im Lichte der Ökumenizität

Von Nathan Söderblom

Wer sagen die Leute, daß Martin Luther sei? Außerhalb des Luthertums und des gut unterrichteten Calvinismus und Methodismus wird wohl die Antwort bei den meisten dreifach lauten:

1. Er hat die gröbsten Worte gegen Papst und Rom geäußert.

2. Er hat gelehrt, daß der Mensch nur glauben soll und sich nicht mit guten Werken abzumühen braucht.

---

*) Die Hauptfrage dürfte dabei die sein, inwieweit die Feststellung von Luthers „Quellen" auch wirklich in das Zentrum von Luthers Wesen und Wirkung trifft. Denn auch bei Luther ist schließlich die Dynamik eines aus einer Totalität heraus erlebten religiösen Lebens wichtiger als die einzelnen Elemente einer theoretischen Lehre. Die Diskussion dürfte also vor allem einzusetzen haben bei der Frage, inwieweit der vom Verf. nachgewiesene Einklang im Einzelnen und den Worten nach nun auch eine Übereinstimmung im Ganzen und dem Geiste nach bedeutet. In diesem Sinne hat der Hgbr. gelegentlich (Dt. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. V, 456, 480 f.) zwischen „Ideengeschichte" und Seelengeschichte" unterschieden. Die einzelnen „Ideen" könnte Luther alle oder fast alle übernommen und ihnen doch — eine neue „Seele" eingehaucht haben. Die einzelnen Steine seines Gebäudes könnten sämtlich alte Steine und das Gebäude dennoch ein neues sein. Und wenn er selbst im alten Gotteshaus blieb, er könnte in ihm doch in einer neuen Weise Gottesdienst gehalten haben. — Aber das will der Verf. gar nicht bestreiten; er will nur erweisen, wie stark doch bei alledem die Zusammenhänge mit der Tradition sind. Luther aus der vielfach üblichen radikalen und abstrakten Isolierung zu befreien, aber bleibt unter allen Umständen wichtig und wertvoll.

Der Herausgeber.

3. In Luther haben die menschliche Vernunft und der menschliche Wille ihre Revolte gegen göttliche und kirchliche Autorität begonnen.

Was das letzte betrifft, ist die Sache besonders von neueren römisch-katholischen gründlichen Forschern klargelegt worden: Das Gegenteil ist wahr. Bei Luther haben die menschliche Vernunft und der menschliche Wille alle Ansprüche verloren — in einer Weise, die nicht nur dem natürlichen, sondern auch der klug abgewogenen Kirchenlehre anstößig ist.

Auch beim zweiten Teile der Antwort ist gerade das Gegenteil wahr. Man verwechselt bei Luther öfters jene besonderen Leistungen der Frömmigkeit, jene mehr oder weniger erbaulichen, bisweilen im Sinne des „Korban" (Markus 7, 11) vollzogenen Übungen und Betätigungen, welche Luther bei seinen Aussprüchen gegen die Werkheiligkeit meinte, mit der notwendigen sittlichen Betätigung der Liebe und der Gerechtigkeit im Zusammenleben der Menschen. Die eigentliche Forderung ist bei Luther dadurch ungemein gesteigert worden, daß Glaube ihm ohne die völlige treue Hingabe im Dienste des Nächsten und des Berufes undenkbar und kein wirklicher Glaube ist. Nach Luther wie nach dem Evangelium kann man sich nicht durch etwaige fromme Leistungen von der göttlichen Forderung loskaufen.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist er freilich wahr. Sogar Frau Käthe fand Luthers Schimpfen bisweilen übermäßig grob. Er wußte es selbst und wollte sich nicht eigentlich damit entschuldigen, daß er, wie er sich ausdrückte, einen schweren Spieß führte, der doch weniger verletzte und schmerzte als die feinen scharfen Stiche anderer. Auch wir wollen ihn nicht entschuldigen, wenn wir auch beim Lesen der damaligen Literatur uns darüber wundern müssen, daß man in dem gewaltigen Schrifttum Luthers nie eine Frivolität entdeckt, wie sie bei Ulrich von Hutten, bei Erasmus und anderen Zeitgenossen gern auftreten.

Doch derjenige, der dem von früheren Gönnern und Freunden in trostloser Einsamkeit gelassenen Tetzel den Trostbrief schrieb, war nicht nur Menschen gegenüber von ökumenischer Güte, sondern auch als Mann der Kirche ökumenisch gesinnt. Freilich bestand die Ökumenizität Luthers keineswegs in einer wohlwollenden, kompromisselnden und entgegenkommenden Allianzgesinnung. Davon zeugt eben Marburg, dessen Gedächtnis wir in diesem Jahre 1929 begehen. Die Einheit lag für ihn nicht an der Oberfläche, sondern im Zentrum. Nähere Forschungen haben gezeigt, daß die schroffen Worte Luthers in Marburg doch eigentlich in der Tat einen Willen zu Einheit in sich bargen, der bei Zwingli kaum im größeren Maße

da war. Luther mahnte freundlich, „da man nicht eine zänkische Disputation, sondern nur ein freundlich Gespräch begehrt hatte, man wolle die stolzen und trotzigen Worte sparen."

Nein, für Luther lag die Einheit in der Tiefe des Glaubens. Er setzt nämlich in einzigartiger Weise die goldene Linie vom Heiland über Paulus und Augustinus fort. Niemand, der die christliche Frömmigkeit studiert, kann umhin zu sehen, daß diese im Mittelalter hie und da, auch bei dem großen Thomas, zu Tage tretende goldene Linie bei keinem Sohne der Kirche nach Augustinus in so folgenreicher Kraft und Klarheit sich offenbart wie bei Martin Luther. Für die ökumenische Erweckung unserer Zeit sollten wir daraus lernen, daß die Einheit nicht durch geschickte Formulierungen und Kompromisse gefördert werden kann, sondern nur in Gottes Offenbarung und im tiefsten Kern des Umgangs der Einzelseele und der Gemeinde mit Gott zu finden ist.

Daher kann auch ein innigeres und tieferes römisch-katholisches Denken schwerlich ein Vorgehen billigen, durch welches das damalige wenig heilige und für echte Religion und leidenschaftlichen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und Frieden wenig empfindliche Papsttum Luther gegen seinen Willen aus der äußeren Gemeinschaft der päpstlichen Hierarchie ausgestoßen hat. Luther betont immer wieder, daß diese äußere kirchenpolitische Maßnahme ihn aus der wirklichen Kirche doch nicht ausstoßen konnte.

In diesem Jahre 1929 feiern wir das in besonderem Sinne ökumenische Luther-Gedenkjahr. Im Jahre 1529 erschienen nämlich seine Katechismen. Der Streit tobte gewaltig, und Luther hat gewaltige Worte nicht gespart. Aber bitte, wo findet man im Kleinen Katechismus auch nur die leiseste Andeutung einer konfessionellen Polemik?

Man sage mir, wo man in einem gleichzeitig offiziell anerkannten Dokumente der Kirche einen ebenso katholischen, d. h. ökumenischen, antisektiererischen Geist spürt. Durch die gewaltsame Entfernung des von Gott an seine Kirche gesandten Propheten und Evangelisten Martin Luther aus der äußeren sakralen Institution (man vergleiche das Schicksal früherer Propheten) entstand die Notwendigkeit, eine und später mehrere neue äußere Kirchengemeinschaften einzurichten, welche jedoch von dem Bewußtsein tief durchdrungen waren, der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche zuzugehören, welche sie Alle im Dritten Artikel in ihrem Gottesdienste bezeugen und bekennen. Was hat Martin Luther von dieser evangelische und römische und orthodoxe Christen umfassen-

den Kirche zu sagen in dem Kleinen Katechismus, der für die Pfarrer und gemeinen Christen und sogar für die Kinder gedacht war? Unter die symbolischen Bücher des Konkordienbuches aufgenommen, wurde der Catechismus minor in der Konkordienformel mit Recht die Laienbibel genannt, „darin alles begriffen, was in heiliger Schrift weitläufig gehandelt, und einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen vonnöthen ist".

Man würde erwarten, etwas von der römischen und von der evangelischen Kirche, oder wenigstens etwas von der äußeren und inneren oder geistigen Kirche, oder von der wahren Kirche zu hören. Aber nichts davon hat Luther in diesem feierlichsten Dokumente gesagt, das er jemals der Öffentlichkeit übergeben hat, und von dem er einmal, in der Meinung, sein Tod stehe bevor, schrieb, es möchten alle seine Schriften zerstört werden, nur nicht der Kleine Katechismus und wohl auch nicht das Buch gegen Erasmus von dem gefangenen Willen. Wir lesen — und alle evangelische Christen kennen die Worte auswendig —: „Der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten; gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berufet, sammelt, erleuchtet, heiliget, und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben. In welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergibt." Selbst das Wort Kirche suchen wir in diesem Bekenntnis des Reformators umsonst. Warum? Luther hat im Catechismus major selbst die Antwort gegeben. Kirche ist für ihn ein wundervolles Wort und eine noch wundervollere heilige Tatsache. „Gleichwie der Sohn die Herrschaft überkömmt, dadurch er uns gewinnet, durch seine Geburt, Sterben und Auferstehen, etc., also richtet der heilige Geist die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, das ist durch die Gemeine der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünde, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben, das ist, daß er uns erstlich führet in seine heilige Gemeine und in der Kirchen Schoß leget, dadurch er uns prediget und zu Christo bringet." Der heilige Geist hat eine „sonderliche Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so ein jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibet, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben."

Warum braucht nun Luther hier in seiner Erklärung des Dritten Artikels nicht das Wort „Kirche"? Antwort: „Wir sind aber gewohnet des Wörtleins Kirche, welches die Einfältigen nicht von einem versammelten Haufen, sondern von dem geweihten Hause oder Gebäu verstehen, wie-

wol das Haus nicht sollt eine Kirche heißen, ohn allein darum, daß der Haufe darin zusammenkömmt; denn wir, die zusammenkommen, machen und nehmen uns ein sonderlichen Raum und geben dem Hause nach dem Haufen ein Namen."

Luther will jedes Mißverständnis unmöglich machen. „Kirche" könnte vom einfältigen Manne als das Gebäude verstanden werden. Das wäre ein Partikularismus, den Luther vermeiden will. In jener Zeit der Kirchenspaltung, und da schon vor Jahrhunderten die Kirche auf Erden durch gegenseitige Anathemata äußerlich zerrissen worden war, wollte Luther in seiner Erklärung jede Möglichkeit einer sektiererischen, antikatholischen, partikularistischen Deutung ausschließen. Es ist daher ein echt ökumenischer Zug, daß Luther hier von „der ganzen Christenheit" spricht. Er schreibt im Großen Katechismus, daß die Sache aufs allerbeste und klarste *eine heilige Christenheit* heißt. Diese wahrhaft ökumenische Auffassung ermöglicht Luther auch die Annahme des alten Spruches: Extra ecclesiam nulla salus. Luther schreibt: „Außer der Christenheit aber, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann."

Weniger ökumenisch und katholisch dürfen auch wir die im Dritten Artikel von uns Allen als Gegenstand unseres Glaubens bekannte Heilige Kirche nie auffassen.

---

## Hat Luther mit der Kirche gebrochen? Brach die Kirche mit ihm?

Von Johannes Albani

Indem ich diese Frage stelle, bin ich mir bewußt, daß sie in jeder Beziehung irreführend ist. Was heißt hier zunächst einmal „brechen"? Nach der heute vulgären Auffassung, angesichts so vieler auf dem Boden der heiligen Taufe stehenden Gemeinschaften, die zwar alle mit Christo leben, aber voneinander wenig oder nichts wissen wollen, würde man darunter die Abkehr von einer und vielleicht die Zukehr zu einer zweiten bereits bestehenden oder noch zu gründenden Gemeinschaft verstehen. Es kann bekannt sein, daß die grundsätzliche Stellung der römisch-katholischen Kirche eine andere ist. Nach ihr kann der getaufte Christ zwar geschieden von der geschichtlich durch Christus gegründeten und in der katholischen Kirche geschichtlich vorhandenen Kirche leben. Dagegen ist es unmöglich, aus ihr herauszufallen. Genau dieser Überzeugung war auch Martin

Luther. Er mußte es um so mehr sein, als der gewohnheitsmäßige Eindruck einer größeren Anzahl von Kirchen, von dem sich heute selbst der Katholik nicht leicht frei machen kann, auf ihn nicht wirkte. Kein Zweifel: Luther hat sich sein Leben lang als Glied der katholischen Kirche gewußt. Im oben bezeichneten Sinne mit ihr zu brechen, war für ihn ein ganz unvollziehbarer Gedanke. Es wäre für ihn unmöglich gewesen, die Zugehörigkeit zur katholischen Gemeinschaft etwa in dem Sinne abzulehnen, wie es Wilhelm I. in seinem berühmten Briefe an Pius IX. getan hat. Das Wort des alten Kaisers, daß er nur einen Mittler kenne, nämlich Jesum Christum, hätte er sicher gebilligt. Aber auch jeder Papst und jeder Priester kann es sofort unterschreiben, weil ja damit gar kein Gegensatz zur recht verstandenen Hierarchie ausgesprochen wird. So hätte auch Luthers Zustimmung nichts daran geändert, daß auf ihn das Wesentliche von apostolischer Sukzession und Tradition noch lebendig wirkte. Es ist das ununterbrochen und ohne Widerspruch in sich die Kirche durchwaltende Weben und Wirken des Heiligen Geistes. Trennend war für Luther nur seine Meinung, daß dieses Wesentliche von Tradition und Sukzession auch ohne Hierarchie und Priestertum die Menschheit weiter segnen könnte. Der Gedanke ist ähnlich, wie ihn ein früherer Kollege von mir in einem Briefe ausdrückte, daß „der Herr Jesus Christus schon seine Kirche zusammenhalten werde, auch ohne Priester". Gewiß bindet sich der Herr mit seinem Segenswirken nicht an die Kirche, nicht einmal an das Christentum. Zu seiner zusammenhaltenden Wirksamkeit aber gehört eben auch die Stiftung und Belebung der sichtbaren Kirche *mitsamt ihrem Priestertum.* Die Stiftungen, die der Herr gemacht hat, sind ohne ein Priestertum, das sich zum reinen Werkzeug Gottes ohne alle persönliche Zutat hergibt, nicht aufrechtzuerhalten. Das konnte Luther nicht so wissen, wie wir es wissen. Ich bin der Überzeugung, daß er angesichts der Erfahrungen der letzten vier Jahrhunderte seinen Irrtum eingestehen würde. Insbesondere würde er den Segen des in der Hostie sichtbaren Heilandes an dem Verfalle des objektiven kindlichen Gottesglaubens ermessen, wie er sich dort einstellt, wo der Mensch den Gott, den er anbeten will, sich erst erbilden zu müssen glaubt, statt daß der über alle Vorstellungen große Gott sich ihm öffnet. Wir dürfen also sagen, daß Luther mit der Kirche nicht nur nicht gebrochen habe, sondern gar nicht mit ihr brechen konnte. Wohl aber hat er hinsichtlich der Unentbehrlichkeit oder Entbehrlichkeit der Hierarchie geirrt und so verhängnisvollerweise auf ein Mittel verzichtet, das der Heiland selbst dargeboten hat, um sich den nach Erlösung verlangenden Menschen zu schenken.

Von katholischer Seite ist die Schuld der kirchlichen Vertreter am Aufkommen der Reformation so oft zugegeben worden, und auf protestantischer Seite wird man so wenig müde, auf diesen Punkt hinzuweisen, daß es für die Öffentlichkeit schwer ist, sich über das wirklich und wesentlich zum Bruche Führende klar zu werden. Denn das leuchtet doch ein, daß die Empörung über Luthers Tat auf der altgläubigen Seite nicht so groß gewesen wäre, und die sich alsbald mit tiefem sittlichen Ernst herausbildende Gegenwirkung nicht so erfolgreich eingesetzt hätte, wenn es sich bloß um persönliche Verfehlungen einer Anzahl von Priestern gehandelt hätte. Auch wäre dann die gewaltige und elementare Wirkung von Luthers Wort und Werk nicht zu verstehen. Man könnte nicht einmal begreifen, daß nach der Zusage Luthers an Miltitz, sich ruhig verhalten zu wollen, der Streit doch mit erschütternder Zwangsläufigkeit weiter ging, und zwar zunächst durch das Verhalten von Luthers Gegnern.

Nein: Luther sprach ganz offenbar aus, was damals jedem zu bedenken nahe lag, dem einen mit begeisterter Zustimmung, dem anderen mit größter Besorgnis vor dem Auswirken solcher Gedanken. Denn wenigstens die Unterrichteten kannten sie als Agenzien im kirchlichen und menschlichen Leben gut genug. Hatten sie sich doch immer klarer auch in der christlichen Philosophie herausgearbeitet, diese Gedanken vom *Majestätsrecht der Einzelseele*. Daß über diesem Rechte das Majestätsrecht der Kirche thront, mit anderen Worten, daß das Recht der Einzelseele seine Schranke findet am Gedeihen der in Christo geborgenen Gesamtheit, daß jeder nur ein Glied sein kann und nicht mehr, daß aber doch auch nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Praxis das freie, frohe Gedeihen der Einzelseele im Gefüge des Leibes Christi zu sichern ist, das war von heute auf morgen nach den Möglichkeiten der Durchführung nicht einzusehen und erst recht nicht auszugleichen. Das war um so weniger möglich, als man auf beiden Seiten an einer Lösung, die dem anderen Prinzipe gerecht würde, offenbar verzweifelte. Ein Verzweiflungsakt war die Verwerfung der Hierarchie durch Luther mit all ihren Auswirkungen auf das sakramentale Leben. Ein Verzweiflungsakt aber war auch der Versuch, der machtvollen individualistischen Strömung durch die Erledigung Luthers beizukommen. Man konnte mit dem besten Willen nicht binnen weniger Jahre eine Frage lösen, die heute noch offen ist und ihrer ganzen Natur nach immer offen bleiben wird. Auch wenn sich die ganze Christenheit, wie *ich* wenigstens es hoffe, in der uralten Gliederung, unter dem einen Haupte, das sich im Sinne der Offenbarung zu Rom erhoben hat, zusammenfindet, wird der Ausgleich zwi-

schen den zusammenhaltenden Momenten, wie sie vornehmlich das Priestertum vertritt, und dem Rechte der Einzelseele immer von neuem zu suchen sein. Wenn wir also für die Zeit Luthers vielleicht sagen können: Nicht Luther brach mit der Kirche, noch brach die Kirche mit Luther, sondern *es* brach zwischen ihnen, selbstverständlich ohne daß die übernatürliche Verbundenheit zerstört werden konnte, so haben wir heute aus vier bitteren Jahrhunderten folgende Lehren gewonnen, die von allen beherzigt werden möchten, die es angeht:

Es gibt nur zwei Größen eigenen Rechtes in der Welt, die Kirche, der Leib Christi, Christus in der Kirche sich darstellend und durch sie zur Einheit führend und Einheit schaffend — und die Einzelseele. Auch sie wie die Kirche im Besitz der Fähigkeit, sich in Christo zu erneuern und in Christo zu leben. Das Priestertum ist nicht die Kirche, ist also auch nicht Selbstzweck noch eigenen Rechtes, sondern ein Glied am Leibe Christi wie alle anderen, wenn auch von unvergleichlicher Lebenswichtigkeit. Aber gerade deshalb, weil es die Lebensbedingungen allen anderen Gliedern vermittelt, darf man von ihm mindestens ebensosehr wie von diesen erwarten, daß es im gegenseitigen Verständnis und der gegenseitigen Achtung vorangehe. Es ist recht und gut, wenn man den Leuten einschärft, sie seien dem Priester Achtung schuldig. Aber ebenso wichtig ist es, daß auch der Priester dem Nichtpriester Achtung zolle. Nicht im Sinne der äußeren Form. Darüber wird selten zu klagen sein. Sondern daß man dem Laien auch Verantwortung, Mündigkeit, selbst Initiative im kirchlichen Leben gönne. In ausgezeichneter Durchbildung kommt dieser Gedanke eben jetzt in dem Aufrufe zur „katholischen Aktion" zum Ausdruck. Diese wird sich nicht anders vollziehen lassen als durch das alle, auch die Priester beherrschende *Bewußtsein der Gliedsamkeit.* Es gibt unzählige Orte im deutschen Vaterlande, wo diese Erinnerung nicht nötig ist. Es gibt aber auch andere, wo sich ein gewisses Unbehagen einstellt, wenn ein Nichtpriester sich in irgendeinem kirchlichen Belang unbefangen vernehmen läßt, und gar, wenn er „führend" wirkt. Wenn hier der rechte Ausgleich zum gliedlichen Zusammenleben und Zusammenarbeiten nach dem Maß der Gabe, die jeder empfangen hat, auch im Verhalten der Priester recht glücklich in die Erscheinung träte, würde viel dazu beigetragen, daß der alte Riß sich schlöße. Gewiß ist es Sache der Getrennten, um die Einheit zu ringen. Aber es ist auch Sache der Geeinten, ein Bild wahrer Einheit und Gliedsamkeit am Leibe Christi zu bieten, das jeden mit Klarheit über das Leben dieses Leibes beschenkt und zur Liebe entflammt. Daß man an dieses schöne Bild im

Rahmen der römisch-katholischen Kirche noch immer nicht zu glauben vermag, ist der Hauptgrund, der die Menschen von dem einfachsten Wege zur Einheit zurückhält und nach nichtrömischen Lösungen suchen läßt. Wer möchte es auf sich nehmen, an einer solchen Schuld teilzuhaben? Darum: Probet se ipsum homo.

Wie man sich allerseits klar wurde, daß das Prinzip, welches Martin Luther vertrat, dadurch, daß er es methodisch übertrieb, nichts an seiner Bedeutung verlor, sollte nun der Katholik lernen, Martin Luther manches zugute zu halten. Man tut besser, eine Persönlichkeit von so gewaltigem Ausmaß, dem die Liebe so vieler Menschen gehört und immer gehören wird, nicht nach dem Schema eines einwandfreien Ordensmannes zu messen. Da würde auch mancher der Richter nicht eben glänzend abschneiden, denn es gibt *zehn* Gebote. Sondern es empfiehlt sich, einen solchen Mann aus dem Gange seiner Entwicklung zu verstehen und zu berücksichtigen, was ihn auf diesem Entwicklungsgange vorangetrieben hat. Vielleicht kommt man dann zu der Überzeugung, daß, bevor Luther, nicht mit der Kirche, sondern mit dem Priestertum brach, nicht die Kirche, wohl aber das Priestertum mit ihm gebrochen hatte. Und daß in der Hauptsache erst von dort seine saevitia, die furchtbare Bitterkeit und auch Roheit in seiner Kampfesweise rührt. Es wird gut sein, wenn wir uns vor Augen halten, daß ähnliche Spannungen und die Gefahren ähnlicher Zusammenstöße zu allen Zeiten bestehen. Nur die Liebe zu den übernatürlichen Herrlichkeiten der Kirche kann solche Dinge ausgleichen und — die Demut vor ihnen auf *beiden* Seiten.

---

## War Luther ein Zerstörer der Einheit der Kirche oder ihr Bahnbrecher?*)

Von J. W. Ernst Sommer

Es ist zunächst im allgemeinen festzustellen, daß der neutestamentliche Begriff von der Einheit der Kirche nie anders als durch die gemeinsame Verbindung mit Christus bewirkt gedacht wird. (Joh. 17, 21: „Daß auch sie *in uns* eines seien"; Eph. 2, 20—22: „Jesus Christus der Eckstein, auf

*) Die Fragestellung ergab sich aus einer Besprechung in einem Ausschuß für die „Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung". Dort wurde der Satz aufgestellt: „Je reiner die Einzelkirche das Evangelium erfaßt und in ihrer ge-

welchem der ganze Bau ineinandergefügt wächst — auf welchem auch ihr miterbauet werdet; Römer 12, 5: „Also sind wir viele Ein Leib *in Christo*"). Christus ist der Mittelpunkt eines Kreises, von dem nach allen Richtungen Strahlen ausgehen; ein jedes einzelne Glied der Kirche ist nun durch einen solchen Strahl mit Christus verbunden und dadurch auch über Christus hinweg mit den andern Gliedern; Sehnen, durch welche die Strahlen unter sich unmittelbar verbunden wären, gibt es nicht. Je näher daher jedes Glied dem Mittelpunkte, Christus, rückt, desto näher rückt es auch jedem andern Gliede, selbst wenn dadurch die scheinbare Entfernung zunimmt, weil das andere Glied diese Bewegung zu Christus hin nicht mitmacht; denn die wirkliche Entfernung zwischen zwei Gliedern ist immer die Summe ihrer Entfernungen von Christus.

Wenden wir diese prinzipielle Erkenntnis auf Luther an, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß Luther nicht nur kein Zerstörer der Einheit der Kirche war, sondern insofern ihr Bahnbrecher, als er die verschütteten Grundlagen freilegte, auf denen allein eine wahre Einheit der Kirche aufgebaut werden kann.

Wollte man Luther mit Recht jenen Vorwurf machen, dann müßte man ihm zuerst nachweisen, daß er eine bestehende Einheit zerstört hat, also den Zustand, der vorausgesetzt wird in 1. Kor. 12, 25: *ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.* Ist dieser Beweis für die Einheit der Kirche *ἐν πνεύματι* für das 15. Jahrhundert zu liefern? Wohl kaum. Zunächst bestand ja schon das Schisma zwischen Rom und Byzanz seit 1054. Aber auch die Verhältnisse in der abendländischen Kirche, die päpstlichen Schismen, das Verhältnis der verschiedenen Bruderschaften zueinander und so manches andere weisen darauf hin, daß die ursprüngliche Einheit in Wirklichkeit sogar schon in der äußeren Erscheinung verloren war. Ein unbedenklicher Zeuge wird hier gewiß Grisar sein. Er schreibt:

---

samten Verkündigung und ihren Lebensordnungen ausprägt, desto mehr kehrt die ganze Kirche zu der Einheit der Jüngerschaft Christi zurück." Dieser Satz wurde bekämpft mit der Einwendung: „Es muß Luther zugegeben werden, daß die ganze von ihm ausgehende Bewegung in der Kirche keinen anderen Zweck hatte, als das Evangelium reiner zu erfassen und in Verkündigung und Lebensordnungen auszuprägen. Trotzdem war das Ergebnis nicht eine Förderung der Einheit, sondern eine Spaltung der Kirche. Demgemäß wird die Einheit der Kirche nur dann befördert, wenn von *beiden* Seiten aus die Annäherung zum Evangelium hin stattfindet; andernfalls entsteht durch eine solche *ein*seitige Bewegung das Gegenteil von Einheit, eine neue Trennung."

„Vor allem aber ist es unbestreitbar, daß die katholische Kirche, um den Gegensatz gegen die Strömungen der sog. evangelischen Freiheit zu besiegeln, sich *seit dem protestantischen Abfalle* besonders auf die eifrige Pflege des wahren inneren religiösen Lebens im Volke, im Klerus und in den höheren Kreisen der Kirchenregierung verlegte, also auf den Hauptpunkt, wo sie ihre ganze Kraft für ihren eigentlichen Zweck einzusetzen hat und wo sie die goldenen Verheißungen ihrer ewigen Dauer und ihres Triumphes über die Welt nutzbar macht. *Während beim Ausgang des Mittelalters* und beim Erwachen der neuen Zeit das Papsttum zu sehr den humanistischen Zielen nachging, die allgemein menschlichen Ideale von Wissenschaft und Kunst einseitig pflegte und sich zugleich in Welthändel und Politik verstricken ließ, nicht ohne unziemliche Anwürfe des Weltgeistes zu leiden, wendete es sich, *nachdem* der furchtbare Kampf *Luthers* gegen die von ihm übertriebene Veräußerlichung der Kirche vorübergegangen, mehr und mehr wieder den eigentlichen inneren Aufgaben des Reiches Gottes zu.“*)

Die bedauerliche, zum großen Teil auf persönliche und parteiische Einstellungen zurückgehende Polemik der Führer auf beiden Seiten verschleiert die Tatsache, daß sie in Wirklichkeit sich näher gekommen sind, mehr von der wahren Einheit aufweisen in diesem Zustand der äußerlichen Trennung, als vorher im Zustande der äußerlichen Zusammenfassung vorhanden war. Wir können diese Polemik bedauern, dürfen aber nicht aus ihr auf den Grad der inneren Entfremdung schließen. Eine scharfe Polemik ist sehr oft gerade der Beweis dafür, daß man innerlich voneinander nicht loskommt. Auch heute haben die katholische und die evangelische Kirche in Deutschland mehr gemeinsames religiöses Gut, als die Parteien in derselben Kirche vor der Reformation.

Luther selber hat die tiefe Überzeugung gehabt, daß er durch seine Einstellung nicht von der Una Sancta getrennt, sondern tiefer in sie hineingeführt, inniger mit ihr verbunden worden war: „Wenn einer aus Indien käme oder aus Mohrenland, oder wo er her käme und spräche: Ich glaube an Christum, so würde ich sagen: Also glaube ich auch, und also werde ich auch selig, und stimmen im Glauben und in dem Bekenntnis die Christen miteinander überein, ob sie sonst wohl in der ganzen Welt hin und wieder zerstreut sind. *Denn es heißt nicht eine Römische noch Nürnbergische noch Wittenbergische Kirche, sondern eine christliche Kirche,*

*) Hartmann Grisar S. J., Luther, Bd. 3, Seite 893 (Freiburg i. Br. 1912).

*darin denn alle gehören, so an Christum glauben.* In der Welt, da ist's wohl recht und soll also sein, wenn ich sage: Ich bin ein wittenbergischer Bürger, darum so bin ich sächsisch und kurfürstisch. Ein anderer sagt: Ich bin ein Bayer, darum bin ich bayrisch oder pfalzgräfisch. Der dritte spricht: Ich bin ein Hesse, darum wird er landgräfisch genannt. Das ist recht; denn nach dem Herrn des Landes werden die Untertanen auch genannt. Aber allhier in diesem Regiment, da Christus ein Herr ist, da gilt weder pfalzgräfisch, noch sächsisch, weder jung noch alt, weder reich noch arm usw., da ist's alles Ein Kuchen und Ein Teig. Was da nur getauft ist und an Christum glaubt, Gott gebe, er sei aus dem Morgenland oder Abend, so hat Keiner einen Vorteil vor dem Andern." (Erlanger Ausgabe 44, 7 f.) ....„Wir wollen die erkennen und ehren als die rechte Braut Christi, so da bleiben an dem reinen Wort Christi und keinen andern Trost ihres Herzens haben, denn diesen Heiland, den sie in der Taufe empfangen und bekannt und das Sakrament darauf genommen haben. Das sind die rechte Kirche, nicht allein an einem Ort; als unter dem Papst, sondern, wo sie auch sind, soweit die Welt ist." (Erlanger Ausgabe 50, 14 f.) In dieser Überzeugung, kein Zerstörer der Einheit der Kirche zu sein, war Luther im Recht, weil er die Kirche auf die entscheidende Grundlage einer wirklichen Einheit zurückführte, nämlich den *Glauben*, d. h. die Verbindung mit Jesus Christus, die *pneumatische Einheit.* Im Laufe der Geschichte war neben diesem ursprünglichen Einheitsprinzip ein anderes eingedrungen, das nach außen hin eine straffere, festere Bindung zu leisten schien, der inneren Einheit jedoch gefährlich werden konnte. Dieses Prinzip nun, welches Luther aufs bitterste bekämpft hat, ist das Prinzip der statischen Einheit, der Einheit des Bretterzaunes im Gegensatz zu der des lebendigen Baumes. Es ist das Prinzip, welches sich vom imperium Romanum her in die Kirche eingeschlichen hat und die Vereinerleiung durch *Gewalt* betreibt mit Säge, Nagel und Hammer, aber gerade dadurch die organische Einheit des gewachsenen Baumes, die sich in der großen Verschiedenheit von Wurzel, Stamm, Zweigen, Ästen, Blättern, Blüten, Früchten ausprägt, unmöglich macht*). Sobald die Kirche den Weg der juristischen, politischen, militärischen *Ge-*

*) Es ist hier nicht das Prinzip der römisch-katholischen Kirche als solcher gemeint, sondern nur jene einseitig zentralistisch-kurialistische Richtung innerhalb derselben, welche sich zu den verschiedensten Zeiten gegenüber andersgearteten Richtungen und Strömungen in der röm.-kath. Kirche immer wieder geltend gemacht hat.

*walt* beschreitet, um ihre Einheit sicher zu stellen, wird sie eine verdrossene, widerspenstige, ja heuchlerische Einheit schaffen, die mit der Einheit im Geiste durch das Band des Friedens, mit der Bruderschaft der Liebe in Christus nichts zu tun hat. Zwei verschiedene Kirchen, die sich gegenseitig anerkennen als berechtigte und durch gottgegebene Eigenart in Nationalität, Tradition und Temperament bewirkte verschiedene Ausprägungen der Mitgliedschaft an dem einen Leibe, stellen viel eher eine Verwirklichung der Einheit dieses Leibes dar, als dies der Fall wäre, wenn man die beiden Gemeinschaften in Einen kirchlichen Körper *zwängen* und dadurch zur Opposition, zum Kampfe um die Erhaltung des eigenartigen Charismas verurteilen würde. Wenn ein verheirateter Sohn für seine junge Frau und sich eine neue Wohnung findet, so ist dadurch die wirkliche Familieneinheit nicht so gefährdet, als wenn Schwiegermutter und Schwiegertochter genötigt sind, dieselbe Küche zu gebrauchen. Ebenso wird die staatsrechtliche Lockerung des Gefüges des britischen Weltreiches nicht, wie viele oberflächlichen Beobachter heute meinen, seine Auflösung beschleunigen, sondern gerade im Gegenteil dieser entgegenwirken, indem es den vorhandenen Gemeinsamkeiten in Sprache, Kultur und sittlicher Anschauung einen freieren Spielraum gewährt.

Wo nicht nur die Einheit des Glaubens, als der persönlichen Stellungnahme zu Christo, seinem Worte und Sakrament erstrebt wird, sondern eine Einheit des Denkens, als der verstandesmäßigen Folgerung aus dieser Stellungnahme, da gilt Goethes Wort, daß „Die Menschen durch Gesinnungen vereinigt, durch Meinungen getrennt werden". Die geschichtliche Erfahrung lehrt, daß eine solche Einheit des Denkens wohl möglich ist in einem geschlossenen Kulturkreis unter der Herrschaft einer einheitlich geschulten Geistesaristokratie, wie das im Mittelalter der Fall war. Die Buchdruckerkunst und die allgemeine Schulpflicht, durch welche geistige Bildung allen Schichten des Volkes zugänglich gemacht wurde, sowie die Verselbständigung des Nationalbewußtseins und das Auseinanderklaffen der sozialen Klassen und politischen Parteien, durch das den verschiedenen Völkern und Gesellschaftsschichten die gemeinsame Erfassung anderer geistiger Tatbestände als der grundlegenden ethischen und religiösen Axiome sehr erschwert wird, haben diese Möglichkeit der Einheitlichkeit vernichtet. Man denke z. B. an die Feststellung der Tatsachen, welche der Kriegsschuldfrage zugrunde liegen. „Außerordentlich lehrreich ist Söderbloms Nachweis, daß die römische Kirche trotz ihrer machtvollen Organisation seit dem Kriege nicht einen wahrhaft übernationalen katho-

lischen Kongreß zustande gebracht hat. Was geschah, waren Zusammenkünfte von Gruppen, aus deren Zusammensetzung sehr leicht ihre Eingliederung in die bestehenden politischen Mächtegruppen abgelesen werden konnte"*).

Das Gleichnis von dem Einen Leib und den mannigfach verschiedenartigen Gliedern (1. Kor. 12, 12—20) gilt nicht nur für das Verhältnis des Individuums zur Kirche Christi, sondern auch für das der verschiedenartigen Einzelkirchen zu der sie alle umfassenden und vereinigenden Gesamtkirche. Wir müssen uns hier wie bei allem Lebendigen davor hüten, auf dem Wege der Deduktion von irgend welchen dogmatischen Grundsätzen ein morphologisches Schema aufstellen und dies der Wirklichkeit aufzwingen zu wollen. Was würde dabei herauskommen, wenn wir den Versuch machten, ein solches Gestaltungsprinzip auf Pflanzen- und Tierwelt anzuwenden? Die Prärogative der Gestaltung des Lebendigen hat Gott sich vorbehalten. Darum gilt es in dieser Frage des Bildungsgesetzes der Kirche in ehrfurchtsvoller Scheu den Spuren des Wirkens Gottes in der Geschichte zu folgen und sich unter seinen heiligen Willen demütig zu beugen. Von diesem Gesichtspunkte aus lehnt Luther den *Zwang* in der Kirche ab. „Das ist die große Not der Kirche, daß sie nicht durch Liebe, sondern durch Zwang zusammengehalten wird." „Nicht daß ich die Stellung des Papstes in der römischen Kirche verurteile, sondern das verabscheue ich, daß sie gewaltsam erzwungen wird, .... während sie sich doch auf den übereinstimmenden Gemeinschaftswillen der Gläubigen gründen und durch das Band der Liebe befestigen lassen und so nicht den Charakter einer Gewaltherrschaft, sondern den dienender Liebe tragen sollte"**). „So wenig ein anderer für mich in die Hölle fahren kann, so wenig kann er für mich glauben und nicht glauben (d. h. an meiner Statt). Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt, soll die *weltliche Gewalt* zufrieden sein und ihres Dinges warten und lassen glauben und in niemand mit Gewalt dringen; denn das ist ein freies Werk im Geist, geschweige, daß es äußerliche Gewalt sollte zwingen und schaffen. Wie hart sie gebieten und wie sie toben, so können sie die Leute nicht weiter bringen, denn daß sie mit dem Mund und der Hand ihnen folgen, das Herz mögen sie ja nicht zwingen. Sie treiben nur die schwachen Gewissen mit Gewalt, zu lügen, zu verleugnen und anders zu sagen, denn sie es im Herzen halten. Alle Lügen und falschen

*) R. H. Wallau, Die Einigung der Kirche, Seite 107.
**) Karl Holl, Luther (2. und 3. Aufl., 1923), S. 320.

Bekenntnisse, die dann solche schwache Gewissen tun, gehen über den (d. h. fallen dem zur Last), der sie zwingt ....“ *).

So lehnt Luther das statische Einheitsprinzip mit aller Energie ab. Er bleibt aber nicht bei der Negation stehen, sondern betont immer wieder eindringlich das pneumatisch-organische Einheitsprinzip des Glaubens.

In seiner Schrift „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig“ (1520) erklärt er: „Die erste Weise der Schrift, von der Christenheit zu reden, ist, daß die Christenheit heißt eine Versammlung aller Gläubigen auf Erden, wie wir im Glauben beten: «Ich glaube an den heiligen Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen». Diese Gemeine oder Sammlung ist die aller derer, die in rechtem Glauben, rechter Hoffnung und Liebe leben, also daß der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben, wie Paulus sagt (Eph. 4, 5): *Eine* Taufe, *ein* Glaube, *ein* Herr .... Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, von der die Menschen heißen eine Gemeine der Heiligen, welche Einigkeit allein genug ist zu machen eine Christenheit, ohne die keine Einigkeit, es sei der Stadt, Zeit, Person, Werk, oder was es sein mag, eine Christenheit machet.... Das alles wird bestätigt durch den Artikel: «Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen». Niemand sagt: «Ich glaube an eine heilige römische Kirche»; also ist diese heilige Kirche nicht an Rom gebunden (301, 1 ff.).

Unberechtigt ist es, wenn man in diesem Zusammenhang Luther den Vorwurf macht, daß er, an der Einheit der sichtbaren Kirche verzweifelnd, diese Einheit in die unsichtbare verlege und dadurch zu einer bloßen Idee verflüchtige. Die unsichtbare Kirche ist für Luther nur begrifflich von der sichtbaren zu trennen. Jene ist das Lebensprinzip in dieser, so wie die unsichtbare Seele den sichtbaren Leib belebt. „Das ist wohl wahr, daß gleich wie der Leib ist eine Figur oder ein Bild der Seele, also ist auch die leibliche Gemeinde ein Vorbild dieser christlichen geistigen Gemeinschaft .... Die erste wollen wir nennen eine geistliche innerliche Christenheit, die andere eine leibliche äußerliche Christenheit. Nicht daß wir sie voneinander scheiden wollen, sondern zugleich als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt, einen innerlichen und äußerlichen Menschen zu nennen. Also ist auch die

*) Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523): W. A. 7, 252 f.

christliche Versammlung nach der Seele eine Gemeinde in einem Glauben einträchtig, wiewohl nach dem Leib sie nicht mag an einem Ort versammelt werden. Doch wird ein jeglicher Haufe an seinem Ort versammelt"*). Es heißt doch dem Begriff Glauben einen ganz anderen Inhalt geben, als er im Neuen Testamente hat, wenn wir das, was durch den Glauben erfaßt wird, als unwirklich betrachten wollen. Luther sagt (Holl, a. a. O. S. 297): „invisibilis, *intelligibilis per fidem* est ecclesia". Wie ich durch das Wagnis des Glaubens auf Grund des sichtbaren Wortes und Sakramentes der unsichtbaren Gnade Gottes gewiß werden kann, so ist auch die Einheit der Kirche Christi durch das Wagnis des Glaubens erlebbar in dem Bruder, der sich mit mir zu demselben Worte bekennt, so wie das Luther in der oben erwähnten Stelle von dem Bruder aus Indien oder aus Mohrenland schildert. Es handelt sich also nur noch darum, diesen Gedanken, den Luther ganz individualistisch vom Verhältnis des Bruders zum Bruder faßt, anzuwenden auf das Verhältnis der Bruderkirche zur Bruderkirche, und die Einheit ist verwirklicht. Wohl ist der ältere Luther in der eigenen Kirchenbildung andere Wege gegangen, da er des staatlichen Zwanges nicht ganz entraten zu können glaubte, aber er hat diese Wege sehr ungern und mit schwerem Herzen betreten und, wie er ausdrücklich betont, nur aus dem Zwange der augenblicklichen Notlage heraus. Es scheint fast ein Gesetz der göttlichen Weltordnung zu sein, daß die großen Führer, die Gott uns in seiner unendlichen Gnade schenkt, an prophetischem Blick und geistlicher Erkenntnis ihrer Umgebung oft um Jahrhunderte voraus sind, daß ihnen aber, da sie für die praktische Ausgestaltung ihres Lebenswerkes gerade auf die Mithilfe dieser Umgebung angewiesen sind, die irdische Verwirklichung nur eines geringen Bruchteils der himmlischen Offenbarung möglich ist. Wie unsäglich Luther darunter gelitten hat, daß er „die Leute nicht hatte", hat er vielfach zum Ausdruck gebracht.

Nicht umsonst haben wir, will's Gott, seither einen langen und dornenvollen Weg göttlicher Erziehung zurückgelegt. „Sola concordia cohaerente", (Holl, a. a. O., S. 315), das ist doch wohl der einzige Weg zur Einheit der Kirche, der heute möglich ist: das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, der Verfolgung desselben Zieles, die glaubensvolle Bejahung der vorhandenen Tatsache der Einheit aller Gläubigen in Christo im gemeinsamen Besitz des Wortes und der Sakramente.

---

*) Luthers Werke, Bonner Ausgabe, 1912, Band 1, Seite 334 f.

# Luthers „Subjektivismus".

Von Johannes Albani.

„Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet." Ich weiß nicht, ob Conrad Ferdinand Meyer dieses Wort nur in dem Sinne des Historikers verstanden hat, so nämlich, daß die Gemütsmächte der untergehenden Periode in der Seele des Reformators allmählich durch die geistigen Kräfte der neu emporsteigenden abgetötet worden seien. Die folgenden Worte „Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht" scheinen darauf zu deuten. Jedenfalls ist das Wort in einem viel schöneren und heiligeren Sinne wahr. Während Zwingli, Calvin und gar die Humanisten einfach dort einsetzten, wo sie standen, jene in ihren zufällig auf sie gewiesenen Gemeinden, diese bei ihrer eigenen Person, hat Luther solchem in modernem Sinne individualistischen und subjektivistischen Wesen die tiefe Lebenskraft des mittelalterlichen Christentums wenigstens noch implicite entgegengesetzt und ist so in dem neuen, allenthalben sich ausbreitenden Wesen mit den besten und feinsten altchristlichen Kräften ein Vorkämpfer der Wahrheit geblieben in viel höherem Grade, als er mit seinen erdgebundenen Leidenschaften ein Hasser von Papst und Priestertum war. Die Gründung seiner Lebensarbeit und Lebensauffassung war so tief und, christozentrisch genommen, seine persönlich-christliche Orientierung so richtig, daß es vier langer Jahrhunderte bedurft hat, bevor man mit liebendem Geiste es zugeben konnte, daß sie trotzdem nicht zureichte. Was freilich bisher von katholischer Seite darüber gesagt worden ist, ist bei allem Streben nach Sachlichkeit nicht so gestimmt, daß es einen Menschen überzeugen könnte, der an Luthers Hand den Heiland gefunden hat. Es leben heute noch Millionen von Christen aus Luthers Schule, die durch ihre Christusliebe und ihren ganzen Wandel beweisen, daß ihnen das unvollständige Erbe Luthers den gleichen Dienst tut, den nach meinen sehr genauen Beobachtungen ebensoviele Katholiken aus dem allumfassenden Gute der ungeschmälerten Kirche zu ziehen wissen. Die Wirkung von Luthers Persönlichkeit ist so tief und so weitschichtig, daß eine Besprechung seines „Subjektivismus" unmöglich bei seiner geschichtlichen Persönlichkeit stehen bleiben kann: Die Mängel und Unzulänglichkeiten seines Werkes haben sich, soweit sie Luther selbst und nicht Zeitströmungen neben ihm zur Last fallen, spät fühlbar gemacht. Ich selbst würde es überhaupt nicht wagen, über diesen

Stoff in einer notwendigerweise kurzen Abhandlung mich zu äußern, wenn ich nicht sowohl auf der pro- wie auf der contra-Seite gestanden und je um der einen willen von der anderen zu leiden gehabt hätte. Das aber macht auch dem Schwachen Mut, und so mag das Folgende hinausgehen. — Wir dürfen also die Vorgeschichte von Luthers persönlichem Werden und seine Auswirkung in den folgenden Jahrhunderten nicht außer acht lassen, wenn wir uns über die Art seines „Subjektivismus" klar werden wollen.

Luther wurde vor längerer Zeit einmal seines „Subjektivismus" wegen als die Quelle aller Häresien bezeichnet. Wenn wir von der Anschauung einer eigentlichen Quelle ausgehen, so ist das nicht unrichtig. Aus allen Richtungen strömen die Wasser zusammen, bis die Lage des Gesteins und das Näherrücken der Erdoberfläche einen Ort finden lassen, wo alles zusammengefaßt wird, daß es sich nach dem Ausbruch ans Tageslicht in die Täler ergieße. Eben der Quellort aber ist es, der dem dahinströmenden Rinnsal seinen Charakter gibt.

Es ist auch richtig, daß der Subjektivismus der Vater aller Häresie ist. Aber das ist er immer gewesen. Kaum in einem Jahrhundert der Kirchengeschichte fehlen dafür die Belege. Nicht nur in den Kämpfen der Theologen und der Sekten, auch in den leidenschaftlichen Gewalttaten der Fürsten, dem Hohn von Bürgern, Bauern und Kriegern, der immer wieder hervorbricht, zeigt sich das. Die Vertreter der Kirche vermögen die gewaltigen Lebenskräfte, die in unserem Erdteil von jeher zur Entfaltung drängen, nur unvollkommen zu bändigen oder gar zum Frieden zu bringen. Jahrhundertelang glückte es einigermaßen, Fehler und Schäden auszugleichen. Aber als die Häresien überhand nahmen, da gab man es auf, sie als sündige Einzelerscheinungen zu nehmen, die im Geiste Jesu Christi zu überwinden seien. Man hielt sie für den Kampf des Teufels gegen den Bestand der Kirche, für die Revolution der Hölle, übersah die guten Geistesfrüchte, die alle Häresien anfänglich in Wandel und Wesen ihrer Anhänger aufweisen, und hielt sich für berechtigt, die obrigkeitliche Gewalt aufzurufen. Die Folge war, daß sich die Wasser unterirdisch sammelten, um eines Tages mit unerhörter Gewalt hervorzubrechen. In dem Hervorbrechen des Subjektivismus um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert lassen sich vier oder fünf verschiedene Grundrichtungen unterscheiden: Die *scholastische*, als deren Hauptvertreter Occam gilt, die *rationalistische* Zwinglis, die *mystische* etwa Meister Eckharts und als deren übelste Abart die *schwarmgeistige* Thomas Münzers, endlich die *huma-*

*nistische.* Alle diese Formen entsprechen natürlichen Neigungen des menschlichen Gemütes, die zu jeder Zeit in irgendeiner Weise stärker oder schwächer hervortreten und auch in unseren Tagen sich in sehr interessanten Typen wiederholen. Keine dieser Formen paßt auf Luther, wenn auch keine ganz ohne Wirkung auf ihn geblieben ist.

Der in der *Scholastik* schon während ihrer Hochblüte erstarkende Individualismus verdankt sein Emporkommen der immer häufiger werdenden Herabminderung des geistigen Vorgangs, in dem der Christ dem Wahrheitsgehalt der Offenbarung zuzustimmen hat. Wenn die Kirche diese Zustimmung als ein Werk der Gnade Gottes ansieht, so heißt das, daß diese Zustimmung nicht nur eine Billigung der christlichen Wahrheit vorzustellen hat, sondern ein Überwundenwerden durch sie mit dem Erfolge, daß sie einem so unantastbar wird wie etwa mathematische Gewißheiten, die ja in ihren Axiomen auch auf Glauben beruhen, was uns durch die dem Augenschein entsprechende Schlüssigkeit innerhalb der elementaren Sphäre einigermaßen entgeht. Es ist unkatholisch und, ich glaube, daß nicht nur Katholiken dem zustimmen werden, sogar unchristlich, der Offenbarung mit einem „recte tu quidem" Gerechtigkeit widerfahren lassen zu wollen. Obwohl die Hermesianer betonten, daß sie in keinem Punkte der Lehre im Widerspruche mit der Kirche ständen, wurden sie wegen jener Grundhaltung, die sich aus der angestrebten Verbindung mit der Zeitphilosophie ergab, trotzdem verurteilt, und zwar mit Recht. Wer aber weiß, mit welcher unumstößlichen Objektivität*) die Offenbarung vor dem Geiste Luthers stand, dem ist es eine ganz undenkbare Sache, ihn als einen geistigen Sohn der Vorahnen des Hermesianismus in der ausgehenden Scholastik anzusehen. Welcher Art ihre Einwirkung auf ihn trotzdem war, sei nach kurzer Charakterisierung der anderen obengenannten Richtungen mitgeteilt.

Ist in der zum Individualismus neigenden scholastischen Schule immer noch die unbedingte Ehrfurcht vor der kirchlichen Lehre zu verzeichnen mit einer ausgesprochenen Abneigung, sich von ihr zu trennen, also ein gewisses Verharrenwollen auf dem Boden, über den man sich doch schon erhebt, etwa in dem Sinne, wie Gegner der katholischen Kirche von der „gebundnen Marschroute" der katholischen Wissenschaft reden, so macht

*) s. auch v. Martin, „Evangelischer Objektivismus". Zeitschrift „Hochland", Jg. 20. Besonders den dritten Abschnitt.

der *Rationalismus* Zwinglis menschlichen Verstand ohne weiteres zum Richter der Tatbestände, sie seien offenbart oder nicht. Er wird darin durch den Irrtum bestärkt, daß die „Gemeinde" nicht etwa die Kirche in dem der Entwicklung gemäßen Sinn sei, sondern die zufällig an einem Orte oder in einem Lande zusammengeborene, zusammengestammte, zusammengepferchte Schicksalsgemeinschaft. Diese fällt in Zwinglis Denken als gleichartig mit der Urkirche zu Jerusalem zusammen. Hier haben wir die Umkehrung jener Sucht nach Repristination, die der Humanismus eingeführt hat. Luther hat einmal gesagt, wenn ihm in jüngeren Jahren Zwinglis Gedanken bekannt geworden wären, so wäre ihm ein großer Dienst geschehen. Wenn das Wort richtig überliefert ist, so kann ich es mir nur aus einer Art Müdigkeit erklären, die Spannung zwischen seiner Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl und den stärker werdenden rationalistischen Tendenzen der Zeit aushalten zu müssen, etwa in dem Sinne Schillers: Nein, länger will ich diesen Kampf nicht kämpfen, den Riesenkampf der Pflicht. Noch viel weniger wie mit den scholastischen Subjektivisten hatte Luther mit den Zwinglianern etwas gemein. Das ἐστι auf dem Marburger Verhandlungstisch, von vielen der Anwesenden kaum mehr gewürdigt, zeigt, daß Luther in der freudigen Unterwerfung unter die geoffenbarte Wahrheit es mit jedem Thomisten aufnahm. Wie oft habe ich in evangelischen Kreisen die unerschütterliche Festigkeit von Luthers Offenbarungsglauben rühmen hören. Lag es so fern, zu erkennen, daß man hier etwas Mittelalterliches, etwas Katholisches rühmte?

Nur schmähsüchtige Feinde haben es gewagt, den Subjektivismus der *Humanisten*, der in seiner praktischen Form ein mehr oder weniger preziöses Zurückgreifen auf Ethos und Lebensform einer versunkenen heidnischen Epoche, eine Geschichtslosigkeit krassester Art war, als bedeutsam für Luthers Wesen hinzustellen. Die innere Gleichgültigkeit der Humanisten gegen Kirche und Christentum ermöglichte ihnen einen bequemen Pakt mit gewissen Vertretern der Kirche, ähnlich wie auch heute liberale Elemente sich darin gefallen, Bischöfen und anderen großen katholischen Herren nachzulaufen und mit Verachtung auf die „Einseitigkeit" der gläubigen Protestanten alias Mucker herabzusehen: ganz gewiß eine Art von Subjektivismus, Luthers Art so fremd wie das Wasser dem Feuer. Daß ihm nicht nur die Offenbarung die tiefste Herzensangelegenheit war, sondern daß er auch aus dem Glauben lebte, hat wohl noch niemand Ernstzunehmendes zu bestreiten gewagt.

Am allerwenigsten aber hatte Luther trotz seiner großen Verehrung und Liebe für die gesunden Formen der mittelalterlichen *Mystik* etwas gemein mit dem Subjektivismus der *Schwarmgeister.* Sein tiefes Gefühl für die Verbindlichkeit und Unentbehrlichkeit der fest in Worte gefaßten Lehre machte ihm eine Persönlichkeit wie Thomas Münzer in ganz besonderem Maße verhaßt. Er sah in dessen Energie, sich mit dem Heiligen Geiste in unmittelbare Verbindung setzen und so selbst zum Quell der Offenbarung werden zu wollen, eine frevelhafte Leichtfertigkeit, der Zerstörung der Kirche Christi gleichbedeutend.

Münzer vergalt das mit bitterem Hohn. Er, der nur in einer völlig unmittelbaren Verbindung des Menschen mit Gott und in sonst nichts die Verwirklichung des Christentums zu sehen vermochte, konnte in dem kirchlichen Denken und Fühlen Luthers, in seiner besonnenen Art, am geschichtlich Gegebenen anzuknüpfen und durch Unterricht und Beispiel christliches Leben zu erpflegen, nur eine jammervolle Halbheit erblicken.

Aber selbst dieser Martin Luther besonders verhaßte schwärmerische Subjektivismus und seine mittelalterlichen besseren Vorgänger sind mit den früher genannten zusammen am Werke gewesen, den Durchbruch von Luthers *christozentrischem Subjektivismus* vorzubereiten und auch in etwa zu beeinflussen. — — —

Wer je Methode und Wirkung der katholischen Erziehung beobachtet hat, der wundert sich nicht, daß Katholiken, die aus irgendeinem Grunde im Laufe ihres Lebens an der Kirche irre werden, sich entweder in wüsten Schmähungen gegen sie ergehen oder sich völlig gleichgültig von ihr abwenden, dagegen so gut wie nie den Versuch machen, das, was sie abstieß, in wohlwollendem Geiste und in förderlicher Absicht zur Sprache zu bringen, sei es nun, daß eine Verbesserung herbeigeführt werden oder Klarheit über die Unerfüllbarkeit der Wünsche das Ende sein kann. Es läßt sich denken, daß am Ausgange des Mittelalters ein Entschluß, Übelstände zur Sprache zu bringen, noch schwerer zu fassen war. Sollten wir mit der Annahme irren, daß die Vorarbeit der Occamisten und Rationalisten, insbesondere der sogenannten Vorreformatoren, hier das Erdreich gelockert hatten, so daß der Schritt, den diese in höheren Jahren taten, für Luther schon in einem jüngeren Lebensalter und dadurch mit einer ganz anderen Aussicht auf Erfolg möglich war? Es ist schwer, zu denken, daß Luther ohne diese Art Vorgänger den persönlichen Ausgleich zwischen Autorität und Freiheit gleichsam in einem Wurf hätte finden können, wie es von

ihm in der Freiheit des gottgebundenen Christenmenschen geschehen ist, eine Leistung, die noch längst nicht voll ausgeschöpft ist.

Lag im Occamismus und Rationalismus mehr eine stimmungsmäßige und dynamische Vorbereitung, eine Art Wegräumen angeborener und anerzogener Hemmung, so haben Humanismus und Spiritualismus den aus der Überfülle kirchlicher Handlungen und Methoden nach Schlichtheit und Einheit ringenden Geist Luthers auf die erste Zeit des Christentums und auf ein unvermitteltes Verhältnis zum Dreieinigen Gott und zu Jesus Christus gelenkt. Wir bezeichnen heute gern Repristinationen früherer Epochen mit dem Namen Romantik. In diesem allgemeinen Sinne war die Renaissance eine Art Romantik. Ihr Verfahren hörte aber auf, den Namen Romantik zu verdienen, als Luther es auf das Urchristentum anwendete, denn hier handelte es sich vornehmlich um die allen Zeiten gleicherweise gehörende Person Jesu Christi. Die Inbrunst, mit der Luther diese umfaßte, war möglicherweise durch das Beispiel der Spiritualisten mitangefacht, aber trotzdem weder romantisch noch schwärmerisch, denn sie sah von der objektiven Ausprägung des Wesens Jesu Christi in Lehre und Leben der Kirche keineswegs ab, sondern vereinigte diese mit der Liebe zur geschichtlichen Person Jesu und der kindlichen Verehrung des Gottessohnes zu einem glücklichen Zusammenspiel von objektiven Bindungen und subjektiven Regungen. Dieses Zusammenspiel ist bis heute die eigentliche Kraft der Schüler Luthers und der tiefe, ehrwürdige Grund ihrer Verehrung für ihn trotz aller seiner Schwächen.

Zu diesen teils die Wege ebnenden, teils sie weisenden, teils zu ihrem Betreten anspornenden Subjektivismen gesellt sich aber noch in Luther eine persönliche Reaktion gegen den ihm vorliegenden Gesamtzustand der Kirche. Ich meine da keineswegs das, was man in diesem Zusammenhang Verderbnis zu nennen pflegt und nach politischer, moralischer und edukativer Richtung auseinanderzufalten beliebt. Luther war ein viel zu reicher Geist, um Wesen und Erscheinung nicht sondern zu können. Vielmehr denke ich an eine spezifische Gefahr der katholisch-kirchlichen Methode überhaupt, die nicht geleugnet zu werden braucht, da eben auch hier es Menschen sind, die den Dienst verrichten. Bei der groß angelegten Tendenz der katholischen Kirche, das Gesamtleben der Welt christlich zu formen und zu durchdringen und hierzu reich und vollständig zu gliedern, entsteht für den einzelnen leicht die Gefahr, Nebensächliches oder ihn selbst besonders nahe Berührendes zur Hauptsache werden zu lassen, die Hauptsache aber als ein Ding neben vielen anderen zu behandeln. Ich kann mir

jeden Beleg ersparen. Wer für den wundervollen Organismus der Kirche das nötige „sentire" hat, und wem das geheimnisvolle Leben im Tabernakel Leben ist, für den liegt hierin keine Gefahr. Anderen aber droht die Welt der Kirche zu einem gewaltigen Irrgarten zu werden, in dem sich's wohl schön wandelt, wo aber der eigentliche, die Seelen beflügelnde und Sinn und Schönheit des Ganzen enthüllende Segen nur zu leicht übergangen und übersehen wird. Wenn nun einem das Herz von Jesus Christus als der Seele der Kirche brennt, und er dabei sieht, wie die Menschen an dieser oder jener Nebensache hängen zu bleiben scheinen, so kann man seinen Ingrimm über die scheinbare Benachteiligung des armen Christenvolkes besonders dann begreiflich finden, wenn ihm der Wert der Hierarchie bereits verdächtig geworden und damit zugleich das Sakrament des Altars in seiner beherrschenden und ordnenden Bedeutung geschwächt ist. Da fährt dann wie der Blitz in die Seele die inbrünstige Sehnsucht nach völliger Vereinfachung des ganzen Kirchenwesens, die jeden in das einfache Verhältnis von Du und Du zu Gott stellt und nicht leidet, daß er auf irgendeiner Vorstufe raste, um sich kürzere oder längere Zeit für das Vordringen auf das Letzte und Innerste zu rüsten. Damit aber wird der Einzelne aus dem objektiven Rahmen der Heilsgeschichte herausgerissen. Und was in ihm lebt, wird, wenn auch christozentrisch, Subjektivismus. Diese Gefahr bestand lange vor Luther, ja sie bestand und besteht immer. Bei alledem läßt sich, was Luther persönlich anlangt, wohl von subjektivistischer Methode, nicht aber von eigentlichem Subjektivismus sprechen. Wie bei den früheren Bemerkungen über seine etwaige Romantik ist auch hier zu sagen, daß die subjektive, also bedenkliche Methode der seelischen Gesundheit Luthers deshalb nicht gefährlich wird, weil das Objekt, auf das sie sich richtet, Jesus Christus ist. Gleichwohl ist *die* Gefahr riesengroß gewachsen, daß sie auch auf andere Objekte angewendet wird und unübersehbaren Schaden heraufführt.

Diese Gefahr wird uns ihrer Art nach recht deutlich, wenn wir einen anderen, von der gleichen Sehnsucht nach Vereinfachung und innerer Kräftigung und Veredelung des kirchlichen christlichen Lebens eingegebenen Versuch neben den Luthers stellen und beider Versuche Geschichte überblicken:

Es ist wohl Heinrich Böhmers Verdienst, auf die großen und starken Gemeinsamkeiten zwischen *Martin Luther* und *Ignatius von Loyola* erfolgreich aufmerksam gemacht zu haben. Beide Männer suchten das Innerste des Heiligtums, beide erhielten starke Eindrücke von den hem-

menden Wirkungen, die eine Hierarchie ausüben kann, wenn sie sich als Selbstzweck erscheint und so entartet. Aber während Luther die Zuflucht beim historischen Heiland sucht und in seiner eigenen Brust alle jene Menschen liebreich versammelt, die jeweils „Christum getrieben haben", findet der Soldat Ignatius die Christusliebenden und Christustreibenden wie ein Heer *in Rom* vereinigt und gesammelt. Nach Rom führen ihn Trieb und Drang als zum einfachen Kerne der Kirche. Er und seine Freunde wollen mit all ihrem Leben und Wirken unmittelbar am Quell der aufbauenden Kräfte der Kirche sein. Sie bauen sich hier in das heilsgeschichtliche Werden der Kirche ein und finden die Erfüllung ihres Strebens gleichsam in der Formel: *Rom in Christo Jesu.* Luthers Formel heißt: *In Christo Jesu ohne Rom.* Luther verlangt Umkehr und verfällt insofern einer gewissen Romantik, als er das Wirken Gottes in vierzehnhundert Jahren unter-, die Vorbildlichkeit der apostolischen Zeit dagegen überschätzt. Ignatius verlangt Einbau, kann aber auch seinerseits die Überschätzung der Stelle, wo er sich mit den Seinen am Bau der Kirche einokuliert hat, nicht verhindern. Beide Männer haben das Glück gehabt, von Nachfolgern und Schülern wunderbar verstanden zu werden. Beide aber sind dem Schicksal nicht entgangen, daß der Erdenrest, der ihrem Werke anhing, sich mit der Zeit schärfer auswirkte. Doch hat es in beider Anhang niemals an Menschen gefehlt, denen mit oder ohne Rom Jesus Christus das Ein und Alles blieb, und die so ein leuchtender Ruhm wurden und sind für das reine Wollen ihrer großen Lehrer.

Eine merkwürdige Parallele liegt noch darin, daß die ersten Modernen, die mittelbar auf dem Boden der Reformation eine Ichheit ohne christozentrische Orientierung in die Praxis einzuführen suchten, die Stürmer und Dränger, zur selben Zeit auftraten, als auch der Stern der Gesellschaft Jesu ins Sinken kam. Hier mochte manchem die Gesellschaft als Selbstzweck gelten, dort das einzelne Ich. Gerade diese Nebeneinanderstellung aber liefert einen beinahe mathematischen Beweis, daß weder dem heiligen Ignatius etwa nach der Art von Genf ein Gesellschaftsindividualismus für seine Söhne nachgesagt werden kann, noch Martin Luther für seine Person und für die seiner Anhänger, die wirklich seines Geistes waren, den oft erhobenen Vorwurf des Subjektivismus verdient. Beide kamen dazu, sich und ihre Schüler aus dem natürlichen Zusammenhang herauszulösen, in den sie hineingeboren waren, wirkten also in verschiedenem Sinne subjektivierend. Aber beide waren in ihren Absichten vollkommen objektiv gestimmt und darum auch weithin mit dem objektiven Erfolge gesegnet,

viele Menschen aus dem Netz von Zufälligkeiten und frommen und unfrommen Gedankenlosigkeiten zu befreien und in Jesu Christo fest zu verankern. Beide selbst aber sind durch ihre eigene unbedingte und unlösliche Verankerung in Jesu Christo vor dem Vorwurf eines persönlichen oder gesellschaftlichen Subjektivismus gesichert.

Gerade der Mißbrauch, der sich gelegentlich an beider Wirken geheftet hat, zeigt, daß der Gebrauch, den sie im Auge hatten, nach der positiven Seite mit dem Willen des Heilandes beiderseits im Einklang war. Im positiven Sinne können beide in der Kirche Jesu Christi nebeneinander bestehen. Während aber auf der katholischen Seite die Liebe zu Jesus Christus im Sinne der Evangelien so unverkennbar gepredigt wird, daß auch fromme Protestanten nicht mehr leugnen, daß hier evangelischer Geist wirkt, scheint es fast unmöglich zu sein, diese mit dem Gedanken zu befreunden, daß die *einfache Zusammenfassung der Kirche in Rom* eine dem Willen des Herrn entsprechende Sache ist, und daß das Leben in Jesu Christo sich mit der Ordnung „Rom in Christo Jesu" nicht nur verträgt, sondern durch sie erst recht geborgen wird. Wie unsagbar traurig ist es, daß Menschen es fertig gebracht haben, diese Parole in Verachtung zu bringen. „Rom in Christo Jesu" heißt ja durchaus nichts Anderes als *„Die Menschheit in Christo Jesu"*. Die Parole aber *„Jesus Christus in uns"* soll jener keinen Abbruch tun, sondern sie lauter erhalten, damit unser Christenleben bei aller Einordnung in den großen, unaufhörlich sich weiter ausbauenden Organismus der Kirche nicht an Kleinigkeiten vergeudet werde, sondern man sich allzeit des Einen freuen lerne, was not ist.

---

## Luther und die Schwarmgeister

Von H. Hansen

Der Begriff „Schwarmgeisterei" ist besonders im Zeitalter der Reformation aufgekommen. An schwarmgeistigen Bewegungen hat es zwar auch im Mittelalter nicht gefehlt (Petrobrusianer, Flagellanten u. a.). Aber als im Gegensatz zu der als Knechtschaft empfundenen Gebundenheit der alten Zeit die Idee der christlichen Freiheit zum Durchbruch kam und damit auch der gelegentliche Mißbrauch der Freiheit, da konnten schwarmgeistige Bewegungen mancherlei Art entstehen.

Was ist Schwarmgeisterei eigentlich? Nehmen wir ein Gleichnis: Ein Heer ist auf dem Marsche; Abteilungen (Patrouillen) schwärmen

aus nach links oder rechts oder nach vorn zur Erkundung; bleiben sie immer in Berührung (im Rapport) mit dem Gros des Heeres, dann ist es recht; wenn sie aber auf eigene Faust als Freischaren oder Räuberhorden Krieg führen in Feindschaft mit jedermann, auch mit denen, von denen sie ausgingen, dann ist es etwas Unrechtes. Die Folge ist, daß solche wilden Rotten früher oder später zerrieben werden.

Es kann Schwärmer geben auf mancherlei Gebieten: im Politischen, Vaterländischen, Wirtschaftlichen, Literarischen, und so auch im Religiösen und Kirchlichen. Dies Letztere kommt hier für uns in Betracht. Wenn nun Einzelne selbständig forschen, eigene Wege gehen, sich mit ihren Gedanken in ein besonderes Spekulationsgebiet vertiefen und zurückkommend rapportieren: „Wir haben etwas gefunden", so kann das für die Gesamtheit gut und nützlich sein, vorausgesetzt, daß es auch wirklich als brauchbar anerkannt werden kann. Wenn nun aber sich herausstellt, daß das angeblich Gefundene ein Irrtum sein muß, und die Finder desselben trotz Belehrung sich darauf versteifen und sich in Gegensatz stellen zur Gesamtheit und von dieser sich feindselig scheiden, dann ist die Schwarmgeisterei da. Oder mit andern Worten: Schwarmgeister sind die, welche den Boden der Universalkirche verlassen haben.

Sind demnach die Sekten Schwärmer? Es kommt darauf an, was das für Sekten sind. Ernste Sekten, z. B. Mennoniten, Baptisten oder Herrenhuter, jedenfalls nicht; denn sie haben den ökumenischen Grund nicht verlassen und stellen sich trotz ihrer Besonderheiten freundlich zur Großkirche. Anders ist es aber z. B. mit den Mormonen, den sog. Ernsten Bibelforschern, den Adventisten, ebenso mit den pietistischen Rotten im 18. Jahrhundert.

Auch neben der guten kirchlichen Mystik gibt es eine krankhafte, schwärmerische, die sich in Pantheismus oder Gnostizismus verirren kann, z. B. ist der hochbegabte Dichter Angelus Silesius in seinem „Cherubinischen Wandersmann" davon nicht freizusprechen.

Es muß im allgemeinen anerkannt werden, daß bei den Schwärmern — abgesehen natürlich von solchen, die aus Eigennutz oder Wichtigtuerei sich geltend machen — etwas Ideales zugrunde liegt: Sie wollen etwas Besseres als das Gewöhnliche, sie sind erweckt, angeregt, erkennen den vielfach sich zeigenden Schlendrian in der Betätigung des Christentums und wollen heilend eingreifen. So weit ist es gut, insbesondere, wenn sie Besonnenheit und Nüchternheit nicht vergessen.

Allein an dem Letzteren fehlt es nur zu oft. Sie berauschen sich in ihren Ideen und Idealen, setzen sich über das Objektive hinweg, folgen ihrem Gefühl, ihrer Subjektivität. Die Gnadenmittel werden gering geschätzt oder verachtet zugunsten des sog. inneren Lichts, sie versteifen sich einseitig auf ein besonderes Stück, legen aus, wie es ihnen paßt. Die Ausartung wird dann immer ärger: Es folgt Aufgeblasenheit, Übergeistlichkeit oder — Fleischlichkeit.

Wie Luther zu den Schwarmgeistern gestanden hat, das kann nach seiner uns bekannten Persönlichkeit und nach der Art seines Wirkens und Auftretens garnicht fraglich sein. Er stand zu ihnen in schärfstem Gegensatz und hat oft in recht derben Ausdrücken seinem Unwillen über ihr Treiben Luft gemacht. Den bilderstürmerischen Schwarmpropheten aus Zwickau, die sich auf den Geist beriefen (Geischt! Geischt!), antwortete er: „Ich haue Euren Geist auf die Schnauze!" Das war schon in den Anfangsjahren der reformatorischen Bewegung; in den späteren Jahren war der Gegensatz so stark, daß die Schwarmgeister niemanden mehr haßten als ihn, das „sanftlebende Fleisch von Wittenberg", wie ihn Thomas Münzer nannte.

Überhaupt muß man Luther nachrühmen — und auch die Gegner müssen es ehrlicherweise anerkennen —, daß Luther bei allem Reformationseifer (und gelegentlichem Über-die-Schnur-Hauen) den Boden der Universalkirche niemals verlassen hat. Er hat keine neue unerhörte Lehre eingeführt, wie die Gegner behaupten wollen, sondern sich ehrlich bemüht, die kirchliche Lehre von allen fremdartigen Zutaten und Auswüchsen sorgsam zu reinigen; wie weit ihm das gelungen ist, das ist eine zweite Frage, jedenfalls aber dürfen spätere unliebsame Erscheinungen und Ausgestaltungen ihm nicht zur Last gelegt werden.

Für das, was Luther in Wort und Schrift gepredigt hat, hat es in allen Stücken namhafte Vertreter in der Kirche gegeben, nicht etwa bloß, wie die Gegner sagen, bei Häretikern (die aber doch auch mal etwas Wahres behaupten können), sondern auch bei anerkannt kirchlichen Autoritäten. Seine Abendmahlslehre z. B. war nicht etwas Neues und bisher Unerhörtes; so hatten auch andere vor ihm schon gelehrt, wie Papst Gelasius I., Durandus u. a.; auch haben römische Theologen in alter und neuerer Zeit anerkennen müssen, daß Luthers Auffassung vom Altarsakrament der rezipierten mittelalterlichen Lehre nicht diametral entgegenlaufe.

Man sehe sich ferner nur einmal die Augsburgische Konfession an, die zwar nicht nach dem Wortlaut, wohl aber nach dem Inhalt Luther zum

Verfasser hat. Überall bei den einzelnen Artikeln wird hingewiesen auf die Übereinstimmung mit der ecclesia vere catholica (Ausdruck Melanchthons in der Apologie). Es ist ja auch bekannt, daß die Verlesung dieser grundlegenden Bekenntnisschrift auch auf die Gegner einen bedeutenden Eindruck machte, und daß es den römischen Theologen schwer fiel, eine Konfutationsschrift dagegen aufzusetzen. Nur hinsichtlich der 7 letzten Artikel von den Mißbräuchen könnten wir nach dem Grundsatz: abusus non tollit usum einige Einwendungen machen; allein wenn man z. B. den damaligen verderbten Zustand des Kloster- und Mönchswesens in Betracht zieht, kann man es verstehen, daß es bei allen reformatorisch Gesinnten die allgemeine Auffassung war: Lieber gar nichts als so etwas!

Wenn wir also mit den bisherigen kurzen Ausführungen nachgewiesen haben, daß Luther den Boden der ökumenischen Kirche nicht verlassen hat, so ist es begreiflich, daß er in schärfstem Gegensatz stehen *mußte* zu solchen, die ihn verlassen hatten, also zu den Schwärmern oder, wie man damals vielfach sagte, Enthusiasten.

Luther hatte volle Gelegenheit, diese kennen zu lernen. Er spricht sich ausdrücklich über sie aus in den Schmalkaldischen Artikeln (VIII, de confessione): „Und in diesen Stücken, so das mündliche, äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort. Damit wir uns bewahren für den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und dadurch die Schrift oder mündliche Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer thät und noch viel thun heutiges Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wöllen, und wissen nicht, was sie sagen oder setzen." In dieser Weise geht es weiter. Man muß sagen: Er hat die Schwarmgeisterei richtig charakterisiert als eine unklare Geistesrichtung, die sich von allem objektiv Gegebenen (von Kirche, Predigtamt, Gnadenmitteln) entfernt und losreißt, um Neues, das ihrer oft zügellosen Phantasie vorschwebt, an die Stelle zu setzen. Man kann in Luthers sonstigen Schriften noch manche ähnliche Äußerungen suchen und finden, der obige Ausspruch genügt aber, um seinen scharfen Gegensatz zu den Schwärmern nachzuweisen.

Ebenso in der Konkordienformel, die ja allerdings nach Luthers Tode, aber ganz in seinem Geist abgefaßt ist, finden wir ähnliche Aussprüche. So heißt es (sol. decl. II): „So haben auch die alten und neuen Enthusiasten gelehret, daß Gott die Menschen ohne alle Mittel und Instrument

der Creatur, das ist ohne die äußerliche Predigt und Gehör Gottes Worts durch seinen Geist bekehre und zu der seligmachenden Erkenntnis Christi ziehe." Gleicherweise (sol. decl. XII) wird der Irrtum verworfen, „daß dies keine rechte christliche Versammlung noch Gemeine sei, in der noch Sünder gefunden werden"; desgleichen, „daß ein Christenmensch, der wahrhaftig durch den Geist Gottes wiedergeboren, das Gesetz Gottes in diesem Leben vollkommen halten und erfüllen könne". Das ist der sog. Perfektionismus, den zuerst Schwenkfeld lehrte, und der hernach bis in unsere Tage immer wieder aufgetaucht ist. Gegen den Chiliasmus hat schon die Conf. Aug. im 17. Artikel sich verwahrt mit den Worten: „Hie werden verworfen etliche jüdische Lehre, die sich auch itzund eräugen, daß vor der Auferstehung der Toten eitel heilige fromme ein weltlich Reich haben und alle gottlosen vertilgen werden."

Nun werden die Gegner Luthers und der lutherischen Kirche sagen: Ja, gegen Schwarmgeisterei hat Luther tapfer gestritten, aber ist er nicht selbst ein Schwarmgeist insofern, als er den Boden der mittelalterlichen Kirche verlassen und eine neue Kirche begründet hat? Hierauf ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Kirche des Mittelalters und die Universalkirche nicht ein und dasselbe ist, oder mit andern Worten: daß nicht bloß die jetzt römisch-katholisch genannte Kirche, sondern auch die andern Gemeinschaften, die am Evangelium und allem von altersher Gegebenen festhalten, Anspruch auf die Bezeichnung Kirche haben. Im übrigen lassen wir Luther selbst reden. Er sagt an dem schon oben erwähnten Ort in den Schmalkaldischen Artikeln, wo er sich gegen die Enthusiasten wendet, folgendes: „Denn das Papsttum auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens, und was er mit seiner Kirchen urtheilet und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist. Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Heva auch zu Enthusiasten machte" usw. Er sieht also im Papsttum eine Schwarmgeisterei, einen Abfall von der ökumenischen oder wahrhaft katholischen Kirche. Daß er aber Papsttum und römische Kirche nicht identifiziert, geht aus einem Briefe an Albrecht von Preußen hervor, wo er schreibt: „Wir bekennen, daß unter dem Papstthum viel christliches Gutes, ja alles christliches Gute sei, rechte Taufe, rechtes Sakrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünden, recht Predigtamt, rechter Katechismus. Ich sage, daß unter dem Papst die wahre Christenheit ist; ja, der rechte Ausbund der Christenheit." Der katholische Theologe Möhler findet diese

Äußerung Luthers „merkwürdig". In der Tat scheint auch, wenn wir diese Äußerung vergleichen mit der oben angeführten aus den Schmalkaldischen Artikeln, ein Widerspruch vorzuliegen, wie denn ja auch seine Gegner bis heute behaupten, Luther habe sich vielfach widersprochen. Aber es scheint nur so beim ersten Anblick. Denn Luther sagt nicht: das Papsttum selber ist die Christenheit, sondern: unter dem Papsttum ist die rechte Christenheit bisher gewesen. Das ist also die Meinung Luthers: die Römisch-Katholischen sind, sofern sie Anhänger und Anbeter des Papstes sind, Enthusiasten; sofern sie aber am Evangelium und allem objektiv Überlieferten festhalten, rechte Christen. So hat also Luther bei allem Streiten die ökumenische Gesinnung nicht verleugnet.

---

## Vom kirchlichen Wollen der deutschen Reformation

Von Otto Piper

Die deutsche Reformation hat sich mit solcher Entschiedenheit dem Problem der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben zugewandt, daß alle anderen Probleme für sie nur noch abgeleitete Bedeutung behielten. So werden ausschließlich von diesem Materialprinzip aus die übrigen dogmatischen Fragen behandelt und verlieren um seinetwillen die „weltlichen" Dinge jegliche religiöse Bedeutung — bürgerlicher Beruf und Staat folgen ihrer Eigengesetzlichkeit — und so wird schließlich auch die Kirche zu einer untergeordneten Sache. Zwar ist die Unentbehrlichkeit der Kirche den deutschen Reformatoren nicht einen Augenblick zweifelhaft gewesen: aber es fehlt das Interesse für eine eigene Theorie der Kirche. Man hat sich vom eigenen Glaubensprinzip her von Fall zu Fall mit der überlieferten Anschauung von der Kirche auseinandergesetzt und man hat in das bestehende Kirchenwesen eingegriffen, wo es galt, die zunächst angerichteten Zerstörungen wieder gut zu machen: aber man kam zu keinem wirklichen Umbau, geschweige denn einem Neubau. Es ist wirklich ein Wunder, daß dieser Notbau bis heute gehalten hat und erst vor unseren Augen zusammenbricht. Aber vielleicht ist diese relative Festigkeit mit darauf zurückzuführen, daß diese aus der Not der Lage heraus erzwungene Beschäftigung mit dem Kirchenproblem die Reformatoren vor ideologischen Konstruktionen bewahrte: man fand einen Kirchenbau vor, an dem anderthalb Jahrtausende gearbeitet hatten. Man

konnte zwar den größten Teil des Baus nicht mehr verwenden, aber man richtete sich in einer Seitenkapelle ein, so gut es ging. D. h. die Stärke des lutherischen Kirchenbegriffs liegt mindestens ebenso sehr wie in seinen Eigenheiten in den übernommenen Elementen des mittelalterlich-katholischen Kirchenbegriffs. Aus dieser geschichtlichen Entstehung erklärt es sich nun auch, daß jeder Versuch der neueren Zeit, aus dem Rechtfertigungsprinzip eine *einheitliche* Anschauung der Reformatoren vom Wesen der Kirche zu gewinnen, mit Notwendigkeit mißlingen mußte: was die Reformatoren aussprechen, ist eben nur ihre *Kritik* an der bestehenden Kirche. Ihre Gesamtanschauung von der Kirche kann einem aber erst dann deutlich werden, wenn man sich außer der Kritik auch die beibehaltenen (und infolgedessen nur angedeuteten) Elemente des überlieferten Kirchenbegriffes mitvergegenwärtigt.

Die erste Phase in der Bildung ihres Kirchenbegriffs ist der Versuch, die Kirche ganz auf den *Glauben* aufzubauen. Daß die Reformatoren unter Kirche Zeit ihres Lebens die sichtbare, äußerlich verfaßte Kirche verstehen, ist ein Gedanke, der nicht einen Augenblick hätte bezweifelt werden dürfen. Dafür zeugt ihr ganzes Leben, das als theologisches Lehramt und als Beratung von Geistlichen, Gemeinden und landesherrlichem Kirchenregiment dem Dienst der äußerlich bestehenden Kirche geweiht war; dafür sprechen auch ihre eigenen Worte. 1530 wendet sich Melanchthon ausdrücklich in der Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses gegen die Verleumdungen seiner Gegner und sagt mit klaren Worten: „Wir reden nicht von einer erdichteten Kirche, die nirgends zu finden sei, sondern wir sagen und wissen, daß diese Kirche, darinnen Heilige leben, wahrhaftig auf Erden ist und bleibt". (Apol. C. A. IV [Art. VII u. VIII], Müller, S. 156.) Aber freilich wird diese Kirche auch nicht einfach mit der katholischen Kirche gleichgesetzt. Die Kritik gegen die herrschende Auffassung ging aus von dem neuentdeckten Verständnis des *Glaubens* als eines reuigen Vertrauens des Herzens auf den sündenvergebenden gnädigen Gott. Dieser Glaube kommt zustande durch das Vertrauen auf die Zusage des Heils, die Christus uns durch sein Wort gibt. Dann aber kann der Glaube nur da recht sein, wo man auch wirklich auf Christus hört und nicht auf Menschenworte. Daher ist der Anspruch des *Papstes*, aufgrund seines Amtes autoritative Glaubenslehren aufzustellen, als „schamloseste Vermessenheit" abzutun. Diese Kritik des Papsttums wird dauernd aufrecht erhalten, sie steigert sich so weit, daß der Papst identifiziert wird mit dem Antichrist, der sich in Gottes Tempel niedergelassen

hat. Besonders klar sprechen sich die Schmalkaldischen Artikel über die Papstfrage aus. Es könne keine Rede davon sein, daß der Papst aus *göttlichem* Rechte oder auf Grund eines Wortes *Gottes* das Haupt der Christenheit sei. Lediglich der weltlichen Obrigkeit verdanke der Bischof von Rom seine ausgezeichnete Stelle. Als religiöses Gebilde könne die Kirche aufs beste auch ohne Papst gedeihen, da es für ihn keine spezielle Funktion in der Kirche gebe. Strittig ist unter den Reformatoren nur, ob man vielleicht um des Friedens und der kirchlichen Einheit willen sich unter ein Papsttum fügen könne, das das Evangelium anerkenne und das seine eigene Stellung nur als auf menschliches Recht gegründet ansähe: Melanchthon ist dafür, Luther dagegen.

Die weitere Kritik Luthers mußte sich gegen die Autorität der Konzilien wenden, ihr mußte die Ablehnung eines eigenen an den Priesterstand gebundenen Lehramtes folgen. Luther glaubte sich berechtigt, Konzilien, die gegen seine Überzeugung standen, des Irrtums zu beschuldigen: Wir stehen im Glauben unmittelbar zu Gott, und innerhalb dieser Unmittelbarkeit schenkt uns Gott sein Heil. Wir brauchen deshalb niemanden, um uns darüber belehren zu lassen, was der rechte Glaube sei. Gottes Wort finde ich auch ohne den Priester in der Bibel; seinen rechten Sinn braucht mir niemand klar zu machen. Das Zeugnis des heiligen Geistes in meinem Herzen bestätigt mir die Wahrheit meiner Auslegung. Wenn sie „Christum treibet", d. h. auf das Erlösungswerk Gottes mich hinbewegt, ist sie richtig.

Die im ursprünglichen Glaubensbegriff liegende Unmittelbarkeit des Ich zu Gott führt weiter zu der Ablehnung eines besonderen Mittlertumes der Priester. Gottes Gnade ist seine Huld gegen den Sünder, nicht irgend eine magische, an Sakramente gebundene Kraft, ihrer kann daher schon das kleinste Kind im Glauben gewiß werden.

Kann das Heil jedoch nur im Glauben ergriffen, in keiner Weise aber erarbeitet oder verdient werden, so fallen auch die ganzen kirchenrechtlichen Bindungen des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens dahin. Sie haben vielleicht noch eine gewisse pädagogische Bedeutung, weil sie Ruhe, Ordnung und äußeren Zusammenhang sichern, aber sie sind nicht wie das „Wort" auf göttliche, sondern auf menschliche Autorität gegründet, innerlich ist der Christ ihnen gegenüber deshalb frei. Schritt für Schritt wird so das bestehende Kirchenrecht abgebaut: der päpstliche Bann darf verlacht und ignoriert werden, denn kein Mensch hat es in der Hand, einen anderen von Christus zu scheiden. Die Fastengesetzgebung

der Kirche kann durchbrochen werden, ohne daß das Gewissen sich belastet zu fühlen braucht, denn der Glaube besteht nicht in der Innehaltung äußerer Ordnungen, sondern in einer Herzenshaltung. Die vielen Feiertage, gegen die sich das aufsteigende Bürgertum schon lange aufgelehnt hatte, weil sie die Wirtschaft aufhielten, werden ihres gesetzlichen Charakters entkleidet. Selbst der Sonntag ist nur aus sozialen Gründen als Ruhetag beizubehalten, denn zum Feiern Gottes soll der Glaube jederzeit bereit sein; man würde also den Sinn des Gebotes gerade verkennen, wenn man religiös einen Tag auszeichnen wollte.

Es lag in der Konsequenz des Rechtfertigungsprinzips, wenn schließlich auch mit dem Gedanken der besonderen Gottwohlgefälligkeit des religiösen Standes gebrochen wurde. Das Ordenswesen mußte vielmehr verwerflich erscheinen, denn ihm lag der Gedanke zu Grunde, daß der „*Homo religiosus*“ durch die Art seiner Lebensführung, insbesondere durch die Innehaltung seiner Gelübde, sich ein besonderes Verdienst vor Gott erwerbe. Beruht aber all unser Heil allein auf dem Glauben, dann erscheint es ausgeschlossen, daß ein Mensch durch seine Leistungen sich bei Gott noch etwas erwerben könnte, das er nicht schon im Glauben hat. Freilich hätte dieser Gedanke allein das Klosterwesen in den Ländern der Reformation nicht zum Erliegen gebracht; Luthers ursprüngliches Verbleiben im Orden zeigt, daß das reformatorische Rechtfertigungsprinzip an sich gerade auch zu einer *vertieften* Auffassung des Ordenswesens führen kann. Man konnte dahin kommen, den Mönchsstand als Ausdruck eines gesteigerten Gehorsams gegen Gott und besonderen Dankes für das im Glauben erlangte Heil anzusehen. Vielleicht wäre aus der Entdeckung Luthers nichts weiter geworden als eine neue Klosterreform, wenn mit ihr nicht ein anderer Gedanke verknüpft worden wäre, der an sich nicht im Rechtfertigungsprinzip liegt: der paulinische Gedanke der Kirche als *Leib Christi*, ein Gedanke, der das gesamte Mittelalter hindurch das theologische Denken über die Kirche bestimmt. Luther wendet diesen Gedanken nun besonders nach der sozialen Seite. Er vertieft von hier aus die populäre Kritik, die das Mittelalter am Ordenswesen geübt hatte. Das Bürgertum hatte mit Neid und Groll die „Faulheit“ der Klosterinsassen betrachtet. Luther weiß demgegenüber aus eigener Erfahrung, daß man im Kloster auch an die Sünden der Mitmenschen denkt und ihnen gegenüber Gott günstig stimmen will. Er läßt dieses Motiv gelten: aber da ein Verdienenwollen Gott gegenüber und eine Beeinflussung Gottes ausgeschlossen sind, muß der Helferwille die Abgeschiedenheit des Klosters verlassen und *im bürgerlichen Leben* die Not

des Nächsten zu beheben suchen. Die Konsequenz dieser Kirchenkritik scheint freilich ein schrankenloser Subjektivismus des in seinem Glauben allein auf sich gestellten Ich zu sein. Daß Luther diese Konsequenz nie gezogen hat und auch nie und nirgends hat gelten lassen, beweist eben, daß in seinem Kirchenbegriffe noch Elemente enthalten sind, die in der Kritik nicht in die Erscheinung getreten sind.

Nun hätte sich freilich Luthers Behauptung, daß auch Konzilien aus irrenden Menschen bestehen, und daß auch die amtliche Stellung ihrer Teilnehmer sie nicht vor Irrtum schütze, konsequenterweise auch gegen ihn selbst richten müssen: denn auch er hätte doch seine Irrtumsfähigkeit zugeben müssen. Was aber hätte ihm dann die Gewähr geben können, daß sein Verständnis des Wortes Gottes richtig, das der Konzilien aber falsch sei? Von zwei Seiten her haben sich nun die Reformatoren gegen diese Konsequenz zu schützen gesucht: nach außen hin durch die Behauptung, der Irrtum jener sei nicht so sehr durch eine verkehrte Auslegung des Gotteswortes zustande gekommen, als vielmehr dadurch, daß man unabhängig von Gottes Wort sich auf Menschenweisheit verlassen habe; vor sich selbst aber, vielleicht der tiefsten Motive kaum bewußt, haben sich die Reformatoren gestützt auf die Kraft der *Kirche*, in der Wahrheit Gottes zu bleiben. Mag gleich die Autorität der Päpste und Konzilien, die Wahrheit festzusetzen, zerbrochen werden, so bleibt die Wahrheit selbst als ein ungeminderter Besitz in der Kirche. Aber dieser Wahrheitsbesitz ist freilich nicht an den geistlichen Stand gebunden, der ihn verwaltet und den Laien weitergibt, sondern an den Glauben, der sich gleicherweise bei Laien wie bei Geistlichen findet. Gott hat es offenbar so geordnet, daß da wo sein Wort verkündigt wird, auch der rechte Glaube entsteht, und dieser Glaube ist dann wieder die Garantie dafür, daß in der kirchlichen Verkündigung das „Wort" rein vernommen wird. Die Wahrheit ist also zwar an die Kirche gebunden, aber nicht an ihre äußere Organisation, sondern an ihr inneres Leben, das zustandekommt durch die wechselseitigen Beziehungen der Glaubenden. Sie bilden die „eigentliche Kirche" (ecclesia proprie).

Unmißverständlich sagt das Augsburgische Bekenntnis: „Man lehrt ...., daß die eine heilige Kirche alle Zeiten hindurch dauern werde. Kirche ist aber die Versammlung aller Gläubigen." Und in der Auslegung des 3. Artikels im großen Katechismus faßt Luther das Wesen der „communio sanctorum" so zusammen: „Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen (ex mere sanctis hominibus), unter einem Häupt Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glau-

ben, Sinne und Verstand." Diese Kirche ist der Leib Christi, und daher gibt es allein in ihr das Heil. Sie hat ferner die Verheißung, daß sie durch alle Zeiten hindurch bestehen werde. An diesem ausgezeichneten Charakter, den so die empirische Kirche durch die Gemeinde der Gläubigen in ihr bekommt, darf man sich auch nicht irre machen lassen durch die oft große und in die Augen fallende Menge heuchlerischer und böser Menschen in der Kirche. Wenn es auch dem leiblichen Auge nicht immer erkennbar ist, so darf man doch dessen gewiß sein: wo Gottes Wort gepredigt wird, da weckt es auch immer Glauben, so daß man auch in der verkommensten Gemeinde noch Gläubige vermuten darf. Und diese kleine Schar bestimmt den spirituellen Charakter der Kirche auch da, wo sie äußerlich eine verschwindende Minderheit ist.

Nachdem aber so alles Rechtliche und Organisatorische an der Kirche als *menschliches* Werk herausgestellt war und die Kirche allein auf den Glauben gegründet war, konnte der Anschein erweckt werden, als sei nun die äußere Kirche überhaupt verschwunden und an ihrer Stelle bliebe nur das über alle Welt zerstreute Reich Christi in den Herzen der Glaubenden: Die Reformatoren selbst sprechen ja nicht selten von der *Unsichtbarkeit der Kirche*. Aber es ist nicht immer genügend beobachtet worden, daß ihre Kritik gar nicht einen Augenblick daran denkt, das bestehende *Institut* der organisierten Kirche als solches in Frage zu stellen, sie tun im Gegenteil alles, um dieses Institut zu erhalten. Nur zu diesem Zwecke kritisieren sie es. Wenn die Gemeinde der Gläubigen unsichtbar genannt wird, so ist damit nicht gemeint, daß es überhaupt keine äußere Kirche Christi auf Erden gebe, sondern nur, daß das, was die bestehende Kirche zur Kirche mache, nicht sinnlich wahrnehmbar sei. Ihre eigentümliche religiöse Funktion, die im dritten Artikel des Apostolikums beschrieben wird, ist nur dem spirituellen Auge erkennbar und insofern ein Gegenstand des *Glaubens*. Die bestehende äußere Kirche umschließt Gläubige und Ungläubige; sie ist aber Kirche, weil die Gläubigen in ihr sind als das gestaltende und belebende Prinzip, entsprechend der Seele im Leibe.

Die Unsichtbarkeit dieser Gemeinschaft der Glaubenden ist ferner nie im Sinne völliger Unkenntlichkeit gemeint: untereinander erkennen sich die Glaubenden im Glauben. Luther hat sich deshalb auch lange Zeit mit dem Gedanken getragen, in jeder Gemeinde einen engeren Zusammenschluß dieses gläubigen Kernes zu ecclesiolae herbeizuführen, d. h. zu besonderen Gruppen, in denen das Wesen der Kirche reiner als in den großen Gemeinden in die Erscheinung treten sollte. Er dachte freilich nicht daran,

diese „Auserwählten" aus der Kirche herauszunehmen, wie es sehr bald die reformatorischen Sekten taten. Es schien ihm vielmehr gerade wichtig, daß sie im Zusammenhange mit der Gesamtkirche blieben. Denn wollte man sie herausnehmen, so würde man ja der Kirche gerade das Leben nehmen. Es sollte ihnen nur Gelegenheit gegeben werden, neben den üblichen gottesdienstlichen Zusammenkünften, die in erster Linie auf die Gewinnung der Jugend und auf die Belehrung der im Glauben weniger Fortgeschrittenen bedacht sein mußten, besondere Stunden zu haben, in denen ihr entwickelter Glaube ungehemmt zum Ausdruck kommen sollte. Wenn Luther diesen Plan nie verwirklicht hat, so geschah es wohl nicht in erster Linie, weil es ihm an den dazu geeigneten Personen fehlte — es ist freilich unverkennbar, daß er mit zunehmendem Alter über den Glauben seiner Mitchristen immer pessimistischer geurteilt hat — sondern vor allem, weil er fürchtete, daß diese Gruppen zur Bildung von *Sekten* führen würden, d. h. daß jene Glaubenden den Wunsch, ihr spezielles Glaubensinteresse zu befriedigen, höher stellen würden als die Verantwortung, die sie als Seele dem Leibe der Kirche gegenüber hätten. Ohne sie aber war der Neubau der Kirche, der den Reformatoren vorschwebte, undurchführbar.

Äußerlich in die Erscheinung tritt die Kirche als Gemeinde der Glaubenden zunächst durch den *gegenseitigen Dienst*. Der Glaube als der allen wahren Gliedern der Kirche gemeinsame Besitz ist ja nicht nur eine zufällige psychologische Übereinstimmung; Glaube ist nichts anderes als die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Herzen. Dieser Gottesgeist aber bleibt nicht untätig. Christus gibt ihm seinen Erwählten, um damit sein Reich zu bauen. So wird der Glaube ein „tätig-schäftig Ding" im Glaubenden, das die Beziehungen zu den Mitmenschen völlig neugestaltet. Derselbe Geist, der die Gläubigen freigemacht hat von falschen äußeren Autoritäten und sie unmittelbar Gott gegenübergestellt hat, derselbe Geist bewegt nun die Gläubigen zum Dienste an ihren Mitmenschen. So wird die Kirche die Stätte helfenden Tragens und brüderlichen Dienens, nicht nur mit den spirituellen Gaben der Wortverkündigung und der gegenseitigen Fürbitte, sondern auch mit der helfenden Tat bei äußeren Nöten.

So heilsam und groß freilich das Werk ist, das die Kirche so der Welt leistet, so wenig findet sie dafür Dank. Im Gegenteil. Für die Reformatoren gilt jenes monistische Geschichtschema noch nicht, das seit der Aufklärung allmählich — zu ihrem Verhängnis — Gemeingut auch der Theologie geworden ist. Jene sehen noch deutlich, daß das irdische Geschehen eine ständige Auseinandersetzung ist zwischen Christus und dem Antichrist,

dem Fürsten der irdischen Welt. Der Antichrist weiß, daß mit dem Erscheinen Christi seine Herrschaft über diese Welt grundsätzlich aufgehoben ist. Die Kirche ist die Waffe, mit der ihn Christus aus allen Bezirken zu verjagen sucht. Aber er hängt an seiner Herrschaft, und so aussichtslos im Grunde der Kampf ist, er gibt nicht ohne weiteres nach. Sein Werk ist es, wenn die Kirche nicht nur aus Gläubigen besteht: er schmuggelt immer wieder seine Diener in ihre Reihen ein, damit die Welt an der Kirche Anstoß nehme. Ja, schlimmer noch, er sucht ihren köstlichsten Besitz, die Wahrheit des Glaubens, ihr zu rauben. Er verleitet deshalb die Glaubenden dazu, der Vernunft, d. h. ihrer eigenen Erkenntniskraft, mehr zu trauen, als den — freilich widervernünftigen — Verheißungen Gottes; er ist es, der an die Stelle des alleinseligmachenden Glaubens die Satzungen ehrgeiziger oder unerleuchteter Menschen treten läßt, und ihm ist es schließlich sogar gelungen, die Leitung der Kirche den Gläubigen zu entreißen.

Aber er irrt sich freilich, wenn er glaubt, damit den Sieg erringen zu können. Denn Christus ist stärker als er und wirkt durch seinen Geist sein Werk ihm zum Trotz. Allerdings ist es nicht leicht, in dieser teuflischen Welt wahrhaft zur Kirche zu gehören. So wie der Antichrist es fertig gebracht hat, Jesus Christus ans Kreuz zu bringen, so macht er auch aus der Gemeinde der Gläubigen die *Kirche unter dem Kreuze*. Noch immer hat die Kirche um ihres Glaubens willen Verfolgungen leiden müssen und ist hart am Untergang gewesen, und die Gläubigen wissen mehr von Leiden als von Glück zu sagen. Was immer sie aus Glauben heraus tun, muß den Groll des Teufels erregen, weil es seinen Einfluß auf diese Welt mindert. Daher bewirkt er, daß das gläubige Handeln von denen, die nicht glauben, verkannt, mißdeutet, verleumdet und bekämpft wird. Darum haben die Gläubigen auch gar nicht nötig, sich noch besondere Bußen für ihre Sünden auszudenken: indem sie im Glauben die täglichen Leiden als Strafe Gottes geduldig hinnehmen, tun sie mehr als alle selbsterdachten Bußen leisten könnten. Hinter diesem Gedanken der Kirche unter dem Kreuze steht nicht der krankhafte Wille, sich selbst durch Zufügung von Leiden über Minderwertigkeitsgefühle hinweg zu helfen, sondern lediglich die schlichte Erfahrung eines Glaubens, der sich auch durch seinen Lebensdurst nicht vom Gehorsam gegen Gott hat abbringen lassen.

Auf diesen Kern von Gläubigen, den nach Gottes Willen jede Gemeinde in sich schließt, suchen nun die Reformatoren auch die äußere Neugestaltung der Kirche aufzubauen. Wenn in einer Gemeinde ein Konflikt über die rechte Lehre ausbricht zwischen dem Geistlichen und denen, die dem

Evangelium glauben, kann der Geistliche ihnen nicht seinen Standescharakter entgegenhalten. Da der Glaube aus dem heiligen Geiste stammt, muß vielmehr der Gemeinde der Gläubigen auch die Macht zugestanden werden, alle Lehre zu beurteilen. Allein bei der Gemeinde steht es deshalb, Pfarrer zu berufen und abzusetzen. Der Gottesdienst der Gemeinde aber ist nichts anderes als der Ausdruck des gemeinsamen Glaubens, und deshalb steht es auch bei der Gemeinde, die Formen des Gottesdienstes so zu ändern, wie es die Bedürfnisse ihres Glaubens erfordern. Ebenso ist die Kirchenzucht, die der Geistliche übt, nicht Ausfluß seiner Standesautorität, sondern stammt aus der Autorität, die ihm von der Gemeinde verliehen ist, und sie darf deshalb auch immer nur im Namen der Gemeinde und in Übereinstimmung mit ihr geübt werden.

Solche hohe Auffassung vom Wert und von der Vollmacht der Gemeinde kann nun freilich nicht gegründet sein auf den Glauben ihrer Glieder, sofern dieser eine psychische Tätigkeit ist. Denn der wird wie alles menschliche Tun zuweilen müde, schwach und verzagt, und als ein menschliches Tun könnte er außerdem auch nie spirituelle Wirkungen hervorrufen. Der Glauben ist dazu nur fähig, sofern er Werk des heiilgen Geistes im Menschen ist. Als solcher ist er nun aber in ganz bestimmter Weise gebunden an die kirchlichen Funktionen. Der Glaube der Gemeinde wäre ja nicht entstanden, wenn nicht „unsere liebe süße Mutter", die Kirche, die Funktionen der Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Sakramente uns gegenüber wahrgenommen hätte.

Wenn es also auch richtig ist, daß das kirchliche Handeln den Glauben der Gemeinde zum Ausdruck bringen muß, so ist doch diese Selbstdarstellung nicht der Zweck des kirchlichen Handelns. Gott hat der Kirche vielmehr zur Aufgabe bestimmt, durch Wortverkündigung und Sakramentenspendung *die Menschheit zum Heil zu führen.* Darum steht es auch der Gemeinde nicht frei, in welcher Weise sie ihren Glauben gottesdienstlich gestalten will; jede Gestaltung ist begrenzt durch ihre Abzweckung auf *rechte* Verkündigung des Evangeliums und *rechte* Verwaltung der Sakramente. Wenn die Reformatoren diese beiden Tätigkeiten als die „äußeren *Kennzeichen*" der Kirche bezeichnen, so kann dadurch freilich der Anschein entstehen, als seien beide nur die Manifestationen der an sich verborgenen Existenz der Gemeinde, d. h. aber als wären sie Funktionen des *Glaubens.* Aber diese Folgerung steht im Widerspruche zu der reformatorischen Grundüberzeugung von Gott als dem *alleinigen* Subjekt des Heilswirkens. Diese beiden Tätigkeiten verdanken ihre Wirkung nicht unserer Fröm-

migkeit, sondern dem in ihr wirkenden Christus, die verdanken sie auch nicht dem eigentümlichen Inhalte der evangelischen Verkündigung als geistesgeschichtlichem Phänomen oder der eigentümlichen Handlung im Sakrament, sondern dem setzenden Willen Gottes, der aus unbegreiflichem Entschlusse heraus gerade sie als Mittel der Heilswirksamkeit bestimmt hat. Die Frage, ob für die Reformatoren die Kirche eine Anstalt *oder* eine Personengemeinschaft sei, ist deshalb von vornherein falsch gestellt: sie ist als Gemeinde der Gläubigen eine Personengemeinschaft, aber deren Aufgabe ist dadurch festgelegt, daß sie eine Anstalt bilden zur Ausführung des Heilswerkes Gottes mit Hilfe der beiden Funktionen der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentenverwaltung. Ontisch haben beide Funktionen den Primat, die Kirche ist primär also Anstalt. Denn hätte Gott nicht jene Dienste eingerichtet, so bliebe das Werk Christi ohne Wirkungen in der Geschichte. Nun können allerdings diese beiden Funktionen, wenigstens nach der ursprünglichen reformatorischen Auffassung, nur von den *Gläubigen* recht verwaltet werden, weil diese allein in der Lage sind, an ihnen menschliches Beiwerk und göttlichen Gehalt zu unterscheiden. Da nun andererseits beide Funktionen die einzigen Mittel sind, durch die Gott die Menschen zum Heile führt, so kehrt in einer zunächst befremdlichen Weise die Idee des *Priestertums* im Kirchenbegriffe wieder. Gewiß ist zunächst nur Christus als Priester zu bezeichnen, denn er ist es, der sich in seinem Worte den Menschen zuwendet und der das eigentlich aktive Prinzip bei der Sakramentenverwaltung ist; aber indem er sich zu beiden Funktionen der Gläubigen bedient, sind diese die Mittler zwischen Christus und den Menschen. Und da umgekehrt *überall* ein solches Handeln Heilsbedeutung hat, haben wir ein Recht, von einem *allgemeinen Priestertum der Gläubigen* zu reden: Jeder, der glaubt, hat damit auch die Fähigkeit, dem anderen das Wort Gottes zu verkündigen und ihm die Sakramente zu spenden. Der Geistliche unterscheidet sich also von den Gläubigen nur durch die äußere Funktion, nicht durch seine Stellung vor Gott.

Die reformatorischen Sekten meinten, aus diesem auf die gläubige Gemeinde gegründeten Kirchenbegriff die nach ihrer Meinung einzig richtige Konsequenz zu ziehen, wenn sie versuchten, die wahrhaft Gläubigen aus der Menge der Nichtgläubigen innerhalb der bestehenden Kirche auszusondern und mit ihnen neue Gemeinschaften zu bilden. Die Reformatoren haben diese Konsequenz nicht gelten lassen, sie haben sich im Gegenteil immer entschiedener nicht nur gegen die Sekten ihrer Zeit, sondern gegen

das Sektentum überhaupt gewandt, weil darin nach ihrer Meinung das anstaltliche, von Gott gesetzte Moment an der Kirche und die Gebundenheit des Glaubens an das in der Kirche verkündigte Evangelium und die von der Kirche gespendeten Sakramente verloren ging.

Dieser ursprüngliche *dynamische* Kirchenbegriff[1]), der auf den *lebendigen Glauben* der Gemeinde und auf die *Funktionen* der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentenverwaltung aufgebaut war und der aus der Kritik des *katholischen* Kirchenbegriffes gewonnen war, wird nun im Laufe der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Sekten und mit der schweizer Reformation mehr und mehr in einen statischen verwandelt. Wohl begegnet auch nach 1525 noch ein Teil der alten Formulierungen, aber sie haben nicht mehr den gleichen Sinn oder zumindest nicht mehr das gleiche Gewicht. Die Reformatoren haben zwar ihren ursprünglichen Kirchenbegriff nie ganz wieder preisgegeben, aber sie haben das Gemeindeprinzip doch beträchtlich eingeschränkt. Und das aus zwei Gründen, die eng miteinander zusammenhängen: um der Objektivität von Wort und Sakrament willen, die als kritische Prinzipien über dem Glauben stehen, und um der Einheit der Kirche willen. Es ist schwer zu sagen, welches der beiden Momente dabei für sie im Vordergrund stand; wahrscheinlich war es bald das eine und bald das andere.

Es ist die grundlegende Überzeugung der Reformatoren, daß der Glaube nicht spontan aus dem psychischen Leben der Glaubenden hervorbricht, sondern nur durch die Verkündigung des Evangeliums geweckt werden kann. Wenn man nun, wie die reformatorischen Sekten, die Gemeinden ausschließlich auf den Glauben ihrer Glieder gründete, so schien keine Gewähr dafür zu bestehen, daß der Inhalt der Verkündigung wirklich Gottes Wort war; denn selbst die Behauptung, man habe ja den Heiligen Geist und damit die Gewähr, im Glauben die Wahrheit zu reden, konnte ja eine teuflische Eingebung sein. Nur wenn man ein *äußeres* Kriterium des rechten Glaubens hatte, konnte man den Glauben der Gemeinde zur Grundlage der Kirche machen. Von diesen Erwägungen her tritt zuneh-

1) Vielleicht sollte man diese Auffassung der Kirche lieber als *eschatologisch* bezeichnen, obschon dieser Begriff in der letzten Zeit so häufig und in so verschiedenen Bedeutungen gebraucht worden ist, daß er eines einheitlichen Sinnes ermangelt. Denn immerhin bringt dieser Begriff noch deutlicher als der des Dynamischen zum Ausdruck, daß die Bedeutsamkeit der Kirche in ihrer Unentbehrlichkeit für die Vollendung der Gottesherrschaft besteht, und daß ihre Wirksamkeit nicht in ihr selbst gegründet ist, sondern in der göttlichen Willenssetzung, die auf die Wiederherstellung seiner gefallenen Schöpfung gerichtet ist.

mend bestimmter an die Stelle der *Verkündigung* das Evangelium, d. h. das in der Bibel enthaltene *Wort Gottes* als eine objektive Größe, dessen Sinn unabhängig von meinem persönlichen Glauben besteht und dessen Autorität ich mich unterordnen muß, auch wenn ich seinen Sinn nicht begreife. Ja, ich muß geradezu fürchten, daß mein Unverständnis eine Versuchung des Teufels ist, der sich meiner Vernunft bedient, um mich an Gottes Wort irre zu machen. Gewiß kann der Sinn der Bibel nur im Glauben erfaßt werden, aber auch der Glaube lernt in der Bibel nie aus, es hat deshalb der Einzelne kein Recht, von sich aus sie auslegen zu wollen. Daher kann auch nicht der Glaube des Predigers oder des „Frommen" bereits als solcher die Grundlage der Verkündigung abgeben. Die Kirche ruht allein auf Gottes Wort, und auf dem Glauben nur in abgeleiteter Weise, sofern allein durch ihn das Wort erfaßt und wirksam verkündigt werden kann.

Ursprünglich wird von den Reformatoren unter Glauben im Gegensatz zu der mittelalterlichen Auffassung eines autoritativen Fürwahrhaltens die trauende Hinnahme der göttlichen Vergebung verstanden. Dieser Akt steht gewiß in Übereinstimmung mit der Bibel, aber er bezieht sich nicht auf deren Wahrheit, sondern auf die darin verkündigte Wirklichkeit, d. h. er sucht *unmittelbar* das göttliche *Heil* sich anzueignen. Aber mehr und mehr wird der Glaube dieser seiner Unmittelbarkeit entkleidet, er bleibt zwar immer Akt des Vertrauens, aber allmählich immer weniger unmittelbares Vertrauen in die *Person* Gottes als vielmehr Akt des Vertrauens auf die *Verheißungen* Gottes, die uns im Evangelium entgegentreten und in den kirchlichen Sakramenten dargeboten werden. Das Augsburgische Bekenntnis hat diese beiden Glaubensbegriffe unklar nebeneinander, und ebenso stellt sich in Luthers Katechismen der trauende Glaube neben das Glauben an etwas („ich glaube, *daß* ..." in den Erklärungen des 2. Hauptstückes). Dahinter steht ganz offensichtlich eine Veränderung der Gottesvorstellung; und diese Veränderung wirkt nun wieder auf den Kirchenbegriff zurück. War die Kirche bisher hingenommen als eine Tatsache, deren Realität man nicht leugnen kann, über deren Sinn man aber nicht weiter reflektiert, weil sie die Wirklichkeit ist, in der man selbst als Subjekt glaubend und handelnd steht, so wird sie nun zu einer dem Glaubenden gegenüberstehenden Größe, die für ihn Heilsnotwendigkeit hat. Gott handelt nicht *direkt* an uns, wenn er uns sein Heil schenkt; der Glaube, der sich die Rechtfertigung aneignet, ist jetzt der Glaube an das in der Kirche uns entgegentretende Wort, und die Kirche ist primär das Institut der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentenverwaltung (Augsb. Bek. Art. 5), die nunmehr als wirksam an-

gesehen werden lediglich auf Grund der Anordnung Christi (propter ordinationem et mandatum Christi) und unabhängig vom Glauben dessen, der sie ausübt (ebda., Art. 8).

Durch ihre Ämter als die Mittel, die Menschen für den Glauben zu gewinnen, wird nun die Kirche zum *Reiche Christi* und unterscheidet sich so deutlich vom Reiche des Teufels. Der *Kirche* hat Christus versprochen, Sünden zu vergeben, Gebete zu erhören, den Heiligen Geist zu geben (Apol. Conf. Aug. art. IV). Nicht so sehr der Glaube der Gemeinde wie die Verkündigung des Evangeliums aber ist es, was ihr diese Bedeutung gibt. Die mit dieser Deutung des Amtes vollzogene Umwandlung des Kirchenbegriffs ist unverkennbar.

Während die ursprüngliche Auffassung die Verkündigung und Sakramentenspendungen zu Funktionen der gläubigen Gemeinde machte, ist jetzt die gläubige Gemeinde nur der Ort, an dem die beiden Ämter ausgeübt werden, und ihr Glaube ist das Ergebnis der Ausübung dieser Ämter, nicht aber deren Ursprung. Und während das Evangelium ursprünglich in großer begrifflicher Unbestimmtheit die Botschaft von der sündenvergebenden Gnade ist, ist nun das Wort Gottes, das verkündigt wird, die heilige Schrift. Gewiß wird auch sie nicht dem Buchstaben nach verstanden, sondern vom reformatorischen Rechtfertigungsprinzip her als Sinneinheit erfaßt. Aber sie ist nun doch in ihrer expliziten Mannigfaltigkeit eine Autorität, die dem Glaubenden gegenüber tritt, und der Sinn der Verkündigung ist nicht mehr in erster Linie, den Glauben der Gemeinde zum Ausdruck zu bringen, sondern die *reine Lehre* zu verkündigen.

Diese Verhärtung des Begriffes Evangelium hängt offenbar mit Bemühungen um die *Einheit* der Kirche zusammen. Die katholische Kirche des Mittelalters war durchdrungen von der Überzeugung, daß die Kirche Christi eine Einheit sei, weil sie nur *einen* Herrn habe, und sie hatte deshalb keinen Abfall geduldet und hatte die Abweichungen von der herrschenden Lehre als Gotteslästerung bestraft bezw. bestrafen lassen. Der ursprüngliche Kirchenbegriff der Reformation, der die Kirchen auf den (unsichtbaren) Glauben der Gemeinde der Heiligen gründete, schien die *eine* Kirche in eine Fülle von Einzelgemeinden aufzulösen. Die Erfahrungen mit den reformatorischen Sekten legten dann aber die Frage nahe, woran denn die Christlichkeit einer Gemeinde erkannt werden solle, wenn die Botschaft von der sündenvergebenden Gnade so verschieden gedeutet wurde. Nun hat die Botschaft Sinn nur als Botschaft *Gottes:* sie darf des-

halb weder von der Meinung des Kirchenregiments und seiner Theologen, noch von der der Gläubigen abhängig gemacht werden. Hier sahen die Reformatoren keinen anderen Ausweg als in ihrer Gleichsetzung mit der Bibel. Diese ist der Besitz der Kirche zu allen Zeiten, und wo immer man auf sie als die Botschaft Gottes gehört hat, da ist die Kirche „Säule der Wahrheit", und damit Kirche Gottes gewesen. Sie ist deshalb auch das einigende Band zwischen den Gemeinden sowie zwischen den Generationen der Glaubenden. Sie ist es, die die Kirche durch alle Zeiten hindurch unerschüttert dauern läßt. Einheit der Kirche ist dann aber nicht nur ein frommer Wunsch, sondern sachliche Notwendigkeit: es kann Glauben nur da geben, wo das in der Bibel enthaltene Evangelium verkündigt wird, und es kann andererseits nur eine einzige Art der Verkündigung geben, weil es nur das eine, biblische, Wort Gottes gibt.

Diese Gedankengänge machen begreiflich, daß die Einheit der Kirche für die Männer der Reformation ein ernstes Anliegen ist: der objektive Charakter des Gotteswortes scheint ihnen dann beseitigt zu sein, wenn mehrere in der Lehre voneinander abweichende Kirchen möglich sind. Die Organisation der Kirche ist daher nicht nur nicht gleichgültig, sondern von grundlegender Bedeutung, und Verschiedenheit darf es dann nur in den Riten und äußeren Ordnungen geben. Da man andererseits überzeugt ist, daß man selbst die rechte Lehre habe, kann man sich die Einigung nur vorstellen als Nachgeben Roms in der Frage der Lehre. Auch als sich das als Unmöglichkeit herausgestellt hat, haben die Reformatoren festgehalten an der Idee der Einheit der Kirche. Sie geben zu, daß sie den Besitz des Evangeliums der Vermittlung der katholischen Kirche verdanken. Aber da man dort nicht die reine Lehre hat, können nur die wenigen Christen in ihr der einen Kirche Christi mit zugerechnet werden, die trotz der Verderbnis der Lehre zum rechten Heilsglauben gelangt sind.

Grundsätzlich ist dieser Gedanke der kirchlichen Einheit, den vor allem Melanchthon vertreten hat, der mittelalterlich-katholische. Das zeigt sich denn auch deutlich den reformatorischen Sekten gegenüber. Wenn Wittenberg die reine Lehre hat, und wenn diese Lehre gewonnen ist durch die gläubige Unterordnung unter die Heilige Schrift, dann gibt es für die Abweichungen von der Wittenberger Lehre keine andere Erklärung, als daß man sich eben nicht Gottes Wort untergeordnet hat. Das aber ist *Gotteslästerung*, denn hier maßt sich der Mensch an über Gott zu stehen. Darum sind die Ketzer unter allen Umständen zu verfolgen und zu bestrafen; die

Hartnäckigen sogar mit dem Tode*). Man sieht, wie die Lehre vom „objektivierten" Worte Gottes in der Bibel und der Begriff einer *exklusiven* Einheit der Kirche wie im Katholizismus unmittelbar zusammengehören: von hier versteht man die besonderen Schwierigkeiten, die sich dem Luthertum für ökumenische Zusammenarbeit ergeben.

Aus der Lehre vom objektivierten Wort hatte sich die von den beiden Diensten oder Ämtern ergeben. Diese sind zwar an sich keine besonderen Berufe, noch weniger sind sie an einen bestimmten Stand gebunden; jeder Gläubige kann sie vielmehr ausüben und er wird zumindestens das Wort auch verkündigen, etwa als Familenvater, als Lehrer oder auch im freundschaftlich-nachbarlichen Gespräch. Aber das Amt ist eben doch etwas anderes als die Mitteilung des Glaubens im Verkehr mit dem Mitmenschen; es hat vielmehr ontisch den Primat vor dem Glauben als das von Gott gesetzte Mittel, den Glauben zu erzeugen. Nur sofern man sich die reine Lehre im Glauben zu eigen gemacht hat, hat man ein *Recht*, die kirchlichen „Dienste" auszuüben. So war es unvermeidlich, daß die Deutung des Wortes als reine Lehre zu einem Primat der Theologen in der Gemeinde und damit zu der Bildung eines eigenen geistlichen Standes führte. Gegen die Überbetonung des Amtes und den Amtsdünkel glaubten die Reformatoren zwar ein Gegengewicht schaffen zu können durch den Hinweis auf die *pädagogische* Funktion des Amtes: dieses ist nicht Selbstzweck, sondern das von Gott gesetzte Mittel, die im Glauben noch Unerfahrenen in den Glauben einzuführen (assuefacere et docere imperitos — Apol. Conf. Aug. Art. IV, 34). Aber in der Praxis führte das eben gerade dazu, den Charakter des Theologen als *Wissenden* gegenüber den unwissenden Laien zu unterstreichen. Zwar fand noch das Augsburgische Bekenntnis zur öffentlichen Ausübung des Amtes den „ordentlichen Beruf" ausreichend, ließ also an sich auch die Bestallung von Laien zu. Wenn gleichwohl trotz des Protestes der reformatorischen Sekten der geistliche Stand der katholischen Kirche sich fast ungebrochen in die Kirchen der Reforma-

*) Eine wirklich zwingende Begründung für die *Verfolgung* der „Rotten und Sekten" haben freilich die reformatorischen Theologen nie geben können. Karlstadt gegenüber beansprucht Luther noch für sich die Freiheit der Gewissen. Trotz des Strebens nach Einheit, das das Augsburgische Bekenntnis in der Vorrede und im Text betont, halten auch hier die lutherischen Theologen noch das Nebeneinander zweier Konfessionen im *Reiche* nicht für unerträglich; 1525 hatten sie auch gegen anderen privaten Gottesdienst nichts einzuwenden. Man muß also wohl annehmen, daß bei der späteren Unduldsamkeit persönliche Beweggründe mitsprachen: man wollte nach den Erfahrungen des Bauernkrieges und später der Münsterschen Täufer nicht mit jenen verwechselt werden.

tion durchrettete, so lag das vor allem an der inzwischen eingetretenen engen Verbindung der Kirchen mit dem Staate. Das führt zu der *dritten* Phase des reformatorischen Kirchenbegriffs, dem der *Landeskirche*. Im Unterschiede zu den Kirchenbegriffen der beiden ersten Phasen, die aus theologischen und religiösen Auseinandersetzungen gewonnen waren, ist dieser aus kirchenrechtlichen Schwierigkeiten entstanden.

Der Kirchenbegriff der Reformation ist primär ein rein *religiöser* Begriff; das Kirchenrecht und die weltliche Macht der katholischen Kirche werden bekämpft als der eigentliche Abfall der Kirche. Und der ursprüngliche Kirchenbegriff als Gemeinschaft der Gläubigen hat deshalb keinerlei Beziehungen zum Staate und seinen Rechtsformen. Allerdings werden die altchristlichen Ideen der Schlüsselgewalt des Amtes und der Kirchenzucht beibehalten, aber doch eben vom Glaubensbegriffe her umgedeutet. Die Schlüsselgewalt besteht lediglich darin, daß man das Wort verkündet und die Sakramente verwaltet: da es nämlich ohne beide keinen Glauben und also auch kein Heil geben kann, hängt es vom Diener der Kirche ab, wer die Seligkeit erwirbt. Der Amtsträger hat so allerdings Autorität göttlicher Art, denn die Wirkung seiner Tätigkeit beruht nicht auf der Weihe durch den Bischof, sondern auf der göttlichen Einsetzung der Ämter: daher hört die Gemeinde durch das menschliche Wort des Predigers hindurch die Stimme Christi. Es erscheint nun aber von daher kein Widerspruch, dem Amtsträger auch das Recht zur Jurisdiktion zuzuerkennen: er hat das Recht, diejenigen vom kirchlichen Gemeindeleben auszuschließen, die offenkundige Verbrechen begangen haben; er darf sie auch wieder lossprechen, wenn sie sich bekehrt haben und um den Lossprüch bitten. Von einem Eindringen des Rechtes in die Kirche kann man vielleicht auch noch reden im Hinblick darauf, daß die Kirche Vollmacht hat, ihre Riten und Ordnungen im Laufe der Zeit zu ändern; und daß sie um der Liebe und Ruhe und Ordnung willen äußere Ordnung festsetzt oder ändert. Aber diese rechtlichen Funktionen haben an sich nichts mit einem geistlichen Stande zu tun, sie konnten von der Gemeinde genau so gut übernommen werden. Man kann deshalb auch nicht annehmen, daß sie bereits der Grund zu der engen Verbindung von Staat und lutherischen Kirchen gewesen sind.

Zwei Momente scheinen hier zusammengewirkt zu haben: der reformatorische Einheitsgedanke und die Begehrlichkeit der protestantischen Fürsten und Städte. Schon im 15. Jahrhundert besteht ja bei den Fürsten die Neigung zu einer engeren Verbindung von Kirche und Territorium; das Versagen der katholischen Bischöfe der Reformation gegenüber gab den

Fürsten und Städten einen willkommenen Vorwand, sich um die kirchlichen Verhältnisse zu kümmern. Man versteht das, da ja die Reformation der Kirche tief in rechtliche und finanzielle Fragen eingriff und die äußere Ordnung oft empfindlich berührte. Die Territorialherren hatten also ein Interesse daran, die Entwicklung nicht den Gemeinden allein zu überlassen. Auf der anderen Seite verlangte die reformatorische Lehre vom Wort auch Einheitlichkeit der Lehre. Solange aber eine eigene *kirchliche* Stelle fehlte, die wie in der katholischen Kirche die reine Lehre überall sicherte, schien den Reformatoren die landesherrliche Obrigkeit die verhältnismäßig geeignetste Stelle dazu*). Aber nun durchkreuzen sich freilich die beiden Tendenzen: die Landesherren behaupten auf Grund ihres Standes ein Recht auf die Leitung der Kirche zu haben, weil die kirchlichen Tätigkeiten öffentliche Tätigkeiten seien, eine Meinung, die später in dem Grundsatze *cuius regio, ejus religio* Reichsrecht wurde. Die Reformatoren umgekehrt wollen dem Landesherrn nur in seiner Eigenschaft als evangelischer Christ ein Recht auf Leitung der Kirche zuerkennen. Er als hervorragendstes Glied der Kirche soll um der Liebe willen Leitung und äußere Ordnung in die Hand nehmen, aber nur als „Notbischof" und nur in den äußeren Dingen. Die Gewinnung und Feststellung der reinen Lehre ist Sache der Theologen, der Landesherr hat auf die Lehre keinen Einfluß zu nehmen. Die Landesherren blieben auf die Dauer die stärkeren, vor allem weil lebendige evangelische Gemeinden selten waren. Luther selbst scheint sich nur unter Protest mit dieser Entwicklung abgefunden zu haben, Melanchthon hat sie innerlich bejaht. Das zeigt sich auch darin, daß er seinen Kampf gegen die wirklich lebendigen Gemeinden in den reformatorischen Sekten mehr mit staatsrechtlichen als mit religiösen Argumenten begründet hat.

In drei Phasen ist also die Entwicklung des reformatorischen Kirchenbegriffes vor sich gegangen: von der gläubigen Gemeinde über die Kirche des Wortes zu der obrigkeitlich regierten Landeskirche. Diese Entwick-

*) Daß daneben bereits frühzeitig der Gedanke einer „Volkskirche" im Denken der Reformatoren eine Rolle gespielt habe, ist unwahrscheinlich und bisher in keiner Weise begründet worden. Für Luther steht zu allen Zeiten der *universale* Charakter der Kirche fest. Gewiß hat die Reformation durch Luthers deutsche Schriften und durch seine Bibelübersetzung in Deutschland einen besonderen Widerhall gefunden; aber das legte doch höchstens den Gedanken einer Reichskirche, nicht aber den einer territorialen Volkskirche nahe, die dann durch die Landeskirche hätte ersetzt werden können. Nicht weil sie die Volkskirche wollen, sondern weil die reine Lehre des Wortes gesichert werden soll, erklären sich die Reformatoren mit dem Beistande des Landesherrn einverstanden.

lung erscheint willkürlich, wenn man sie lediglich vom Rechtfertigungsprinzip her deutet, aber sie hat insofern eine innere Folgerichtigkeit, als sie an dem Leitfaden des vom Glauben her neu gedeuteten mittelalterlich-institutionellen Kirchenbegriffes erfolgte. Diese Phasen lassen sich freilich nicht mit Sicherheit zeitlich gegeneinander abgrenzen; sie gehen nicht nur ineinander über, der ursprüngliche Begriff ist auch auf der letzten Stufe nicht völlig aufgegeben worden. Aber freilich ist er schließlich so *veräußerlicht* und *verhärtet* worden, daß das eigentliche reformatorische Anliegen in ihm nur noch sehr schwer hat zur Geltung gebracht werden können. Man muß dieser Entwicklung gewiß zugute halten, daß die Gemeinden damals nicht diejenige Lebendigkeit aufwiesen, die der ursprüngliche Kirchenbegriff erforderte, und daß der Kirchenbegriff der reformatorischen Sekten den institutionellen Charakter der Kirche übersah: gleichwohl wird man es im Interesse der Kirche begrüßen können, daß das obrigkeitliche Kirchenregiment geschwunden ist, und man wird hoffen dürfen, daß die Kirche des Wortes nun auch die Kraft erlangt, wieder zur Kirche des Glaubens zu werden.

---

## Luthers Tafel der Denkformen.

Eine abstrakte Studie, ein erster Versuch*).

Von Hans Ehrenberg

Die berechtigte Abneigung gegen systematisierende Versuche auf dem Gebiete des Glaubens hat die Systematisierung im Luthertum, sogleich im Zeitalter der Reformation und später um so mehr, nicht hindern können. Systematisierung heißt ja nichts anderes als Vererbung. Der Mensch Luther stirbt, aber sein Geist lebt in systematischer Weise weiter; ohne System gibt es auch für den Geist nur das Sterben. Eine Denkformentafel über Luther aufzustellen heißt nun, die Systematisierung Luthers einer Kritik zu unterziehen, so daß wir uns damit auf eine noch andere Ebene als die der bloßen Systematisierung begeben. Indem der Geist unter sich und hinter sich schaut, wird er kritisch, und indem er kritisch wird, verändert sich auch seine Vorausschau, seine Prophetie, denn in irgendeiner

*) Raum- und Zeitmangel, Raummangel in diesem *Sammelbuch*, Zeitmangel im amtsmäßigen Leben, gestatten nur einen sehr provisorischen Versuch zu machen.

Weise ist jede Geistart, auch die der Philosophie, immer ein Geist der Weissagung, und jede Philosophie eine offene oder versteckte Prophetie.

Wir wollen an jenem Manne anknüpfen, bei dem der Geist der philosophischen Kritik sich mit dem der theologischen verbunden hat, bei Ludwig Feuerbach. Er schreibt in seiner „Philosophie der Zukunft" (herausgegeben von mir in Frommanns philosophischen Taschenbüchern): „Die Aufgabe der neueren Zeit war Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die Verwandlung und Auflösung der Theologie in Anthropologie. Die religiöse oder praktische Weise dieser Vermenschlichung war der Protestantismus. *Der* Gott, welcher Mensch ist, der menschliche Gott also: Christus — dieser nur ist der Gott des Protestantismus. Der Protestantismus kümmert sich nicht mehr, wie der Katholizismus, darum, was Gott *an sich selber* ist, sondern nur darum, *was er für den Menschen ist*, er hat deshalb keine spekulative oder kontemplative Tendenz mehr wie jener; er ist nicht mehr *Theologie* — er ist wesentlich nur *Christologie*, d. i. *religiöse Anthropologie*."

Wenn wir von diesen Äußerungen abziehen, was auf das Konto der Feuerbachschen Wünsche kommt, *seine Tendenz*, die Theologie überhaupt in Anthropologie aufzulösen, so bleibt ein geradezu erschreckend ähnliches Konterfei des Protestantismus übrig. Der Reformation selber waren theologische Voraussetzungen für die Christologie und Soteriologie (einschl. Heilsaneignungslehre) noch ganz selbstverständlich, so daß sie außer in den Schmalkaldener Artikeln nur ganz vorwortshaft in ihren Symbolen auftreten und nur in dem Autodafé Servets blutig-rot aufleuchten, nach der Reformation aber werden die Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre immer mehr beseitigt, sind im Pietismus, siehe etwa Karl Heims Dogmatik, verschwunden und im Rationalismus zur Philosophie entartet, so daß Feuerbach berechtigtermaßen Schluß machen wollte.

Aber auch die Reformation selber hatte bereits eine ihr allerdings vom Katholizismus in seiner scholastischen Vertheoretisierung aufgezwungene Wendung gemacht, die in die Linie, welche von Feuerbach charakterisiert wird, einmünden mußte. Und damit sind wir bei unserer Frage nach der Denkformentafel Luthers.

*

Was heißt „Reformieren"? Daß dies Wort das Geheimnis der Grunddenkform Luthers und des evangelisch-protestantischen Crhistentums umschließt, ist nicht ausgewertet worden. Reformation steht nicht nur im Gegensatz zum Revolutionieren, sondern auch zur Sektiererei oder zum

Schisma. Es ist eine nach innen gerichtete Aktion, daher eigentlich gar nicht zur Kirchentrennung berufen. Wir wissen, wie nah 1530 die Wiedervereinigung war; wenn sie nicht zustandekam, so mögen daran menschlich-allzu menschliche Umstände auf beiden Seiten beigetragen haben; aber die Priesterehe und das Sakrament in beiderlei Gestalt als Mindestforderungen der Reformation hätten Rom zum Nachgeben zwingen können, ja müssen; wenn es nicht geschah, so liegt der Grund zur Spaltung bei Rom, das damals nicht gewähren konnte, was es den Griechisch-Unierten zwei Jahrhunderte später erlaubt hat; Rom hätte von seinem Wege zur juristischen Zentralisierung zurückweichen müssen; der latente Jesuitismus und Pontifikalismus, im Gegensatz zu Gallikanismus, Episkopalismus usw., war der wahre Grund der Kirchenspaltung, d. h. der *Romanismus*. Das sah Luther selber, wenn er in seiner Schrift über Konzilien und Kirchen vom Jahre 1539 ausdrücklich den Romanismus verwarf, dagegen den Katholizismus bekannte. Er sah es ferner, als er 1545, ein Jahr vor dem Tode, dort, wo die Reformationsrichtung und die Traditionsrichtung zusammentrafen, beim Sakrament, so klar sich auf die Seite des vom Papst nicht erfundenen, aber von ihm vertretenen reinen Sakramentsglaubens stellte. Das hat er schließlich schon auf der Wartburg gesehen, als er zwischen Invokabit und Reminiszere 1522 jene acht Sermone gegen Karlstadt hielt, die zwar gerühmt, aber wenig gelesen und noch weniger für Luther verwertet werden. Man könnte die Belege häufen.

Eine schismatische Reformation liegt allein in der reformierten Richtung des Protestantismus von vornherein vor.

So ist Luthers Reformation auch als eine „Revolution der Mitte" zu bezeichnen, wie wir sie auf dem politischen Gebiete in Deutschland in unseren Tagen erlebt haben. Von innen und nach innen gerichtet, besteht die Schwäche der Reformation Luthers darin, daß für die ihr von Rom aufgezwungene Selbständigkeit keine Eigenform in ihrem System vorlag. Luther hat nie aufgehört, im strengsten Sinne ökumenisch zu denken, und mag er noch so sehr auf die Papstkirche schimpfen; denn er hört nie auf, sie als Auch-Kirche zu bekennen. Spricht er von der Kirche, so denkt er sogar zuerst an die Papstkirche. Die Tradition des Mittelalters bleibt für ihn ungekürzt. Sein Zorn ist ein durchaus innerkirchlicher, sein Kampf ein Streit wider den Teufel in der eigenen Kirche, *der* Kirche.

Luther wendet daher eine *Methode der Mitte* an. Aber daß dies nie ein Lavieren, nie ein Kompromißschließen bedeutet, sondern immer ein Zurückgehen auf den Ursprung, das ist für Luthers Sendung entscheidend.

Es ist eine Schmach, was die Neuprotestanten aus Luther gemacht haben, wenn sie ihn „fortzusetzen" trachteten, weil er noch „nicht konsequent genug" gewesen sei. Auf dieses rationalistische Treiben hat schon Claus Harms 1817 die richtige Antwort in seinen Thesen gegeben, daß solches Weiterentwickeln den Protestantismus „ins Heidentum und aus der Welt" bringen würde. Wahrlich, beides ist mehr als genug seitdem eingetreten.

Eine Methode der Mitte ist eine *Methode des Ursprungs.* Das muß jetzt erklärt werden. Je mehr man in irgendeiner Sache von den Zick-Zackwegen der Geschichte, von Extremen, Gegensätzen und Einseitigkeiten sowie Entartungen freiwerden will, je mehr man den goldenen Mittelweg erzielen will, desto mehr muß man das, was der Anfang war, ehe die Geschichte Zusätze machte, restaurieren wollen. Deshalb ist solche Reformationstätigkeit immer auch Restaurationstätigkeit. Und damit ist das „Zurückgehen" auf den Ursprung gedeutet. Im Anfang liegt immer eine Mitte, später kommen die Einseitigkeiten. In der Reformation, die auf den Ursprung, den Anfang zurückgeht, haben wir also zugleich eine Restauration. Und damit kommt nun in die Reformation als eine Bewegung der Mitte ihre eigene Gegensätzlichkeit, ihre eigene Einseitigkeitsbestimmung hinein. Als Reformation geht sie von der Tradition fort, zwar nicht im Bruch, aber doch in der reformierenden Entwicklung; als Restauration geht sie zur ersten Tradition zurück. Auch sie birgt in sich einen Gegensatz: zwischen Progression und Reaktion (die Fremdworte seien hier erlaubt). Und in dieser Anspannung zwischen einer Progression, die allerdings nur dann *christlich* bleibt, wenn sie *eschatologisch* eingestellt ist, und einer Reaktion, die nur dann *kirchlich* bleibt, wenn sie den *Alten Bund* nicht verleugnet, hat Luther gelebt, und da lebt die *Seele der Reformation* und des reformatorischen Christentums. So geht Luther hinter Rom zurück und über Rom hinaus, aber dazwischen bleibt Rom stehen; der Reformator verleugnet nicht seine Zugehörigkeit zu diesem Rom, der sichtbaren Kirche. Es ist dabei gut sich zu erinnern, wie energisch schon Melanchthon den Wahn der „unsichtbaren Kirche" befehdet hat.

Anfang und Ende sind die Säulen der Reformation. Daher hat die Methodik der Mitte die Frage des Ursprungs — später nannte man es das Apriori — und die Methoden der Begründung und der Zielsetzung. *Kants kritische Methoden sind säkularisierte Methoden Luthers:*

Da ist zuerst das *Apriori.* Zwischen Metaphysik und Skeptizismus geht der kritische Idealismus mit seiner Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung hindurch. Luther fragt nach der Rechtfertigung, d. h. nach dem

gnädigen Gott, d. h. nach der „Möglichkeit der Erlösung", die er auf das Allgemeine, Christi Blut und den Glauben an das Blut, zurückführt. Das *Kreuz* ist das *Apriori der Reformation.* Damit fällt der Weg der Heiligung vorläufig ab, es fällt desgleichen der wissende Hintergrund der Liebe Gottes als Wesen in Gott selbst ab. Das Kreuz steht zwischen Gott an sich (Metaphysik) und bloßer Werkgerechtigkeit in der Heiligung (höherer Skeptizismus, siehe etwa Erasmus) als Gegenstand kritischen Glaubens in der Mitte. Es entsteht damit die Gefahr, daß der Glaube seinen zu glaubenden und glaubwürdigen, dann eben geglaubten Gegenstand an sich selber findet: Glaube an den Glauben (beim Idealisten Denken des Denkens); das gibt den Abweg vom Luthertum zum Pietismus.

Es folgt die Methode der *Begründung.* Das christliche Leben wird konstituiert. So wie Kant die Erfahrung aus Sinnlichkeit und Denken aufbaut, so Luther das Christenleben, den Christenmenschen, aus Freiheit und Dienst (Herr und Knecht aller Dinge, sagt die „Freiheit des Christenmenschen"). Wunder und Buße als eigene Lebensabschnitte und Lebenselemente treten zurück, um immer da zu sein: jeden Tag Reue und Buße, jeden Tag Wunder des Erbarmens. Das „Immer" ist der Begleiter der Methode der Begründung. Begründet wird aber das Bezweifelbare, d. i. stets das Irdische, nämlich insofern es auch überirdisch sein soll — bei Kant die Erfahrung, die wirkliche Erkenntnis sein soll, bei Luther das vergängliche Leben des einzelnen, das ewiges Leben sein soll. Das Heiligenleben, die imitatio Christi vor Luther — die Vermenschlichung, Verwirklichung seit ihm!

Zudritt die Methode der *Teleologie*, wie Kant es später genannt hat, die Methode der Zielsetzung. Deutlich tritt sie bei Luther nicht hervor. Aber sie ist die geheime, treibende Kraft für die Kirchenkritik im Namen des Reiches Gottes. Auch der Ehrlichste wird ohne den Ausblick auf das Ende aller Dinge, ohne Eschatologie, unfähig und kraftlos zur wirklichen Kritik der Kirche, sondern muß ihr in ihrer Sichtbarkeit bei allem Zugeständnis ihrer Schönheitsfehler verfallen. Luther enthält ein Stück Un-, d. h. Überkirchlichkeit. Es ist das Beste, was er besitzt. Es trägt ihn zwischen allen Gefährnissen und allen praktischen und theoretischen Gegensätzen hindurch. Es rettet ihn vor den Schwärmern und macht ihn stark vor Rom. Wo der evangelische, der reformatorische Mensch Apokalyptiker wird, vollendet sich sein Wesen. Das Reich Gottes steht über der Kirche, jenseits von ihr und doch in ihr. Erst im Pietismus wurde die Kirche vom Reich Gottes verdrängt, das damit alle unangenehmen Eigenschaften der

früheren Kirche annahm, ob nun als ecclesiola oder als Landeskirche. Und erst im Neuprotestantismus, dem jüngeren Bruder des Pietismus, unterscheidet sich das angebliche Reich Gottes — „in euch!" — nicht mehr von einer verweltlichten Kirche, wie es seinerzeit Rom gewesen war. Dann kommt zuerst durch historische Forschung, dann auch durch echtes Bekennen die alte Spannung wieder auf, die Spannung zwischen Kirche und Reich — aber über diesem ganzen Weg ist die Kirche zum Begriff geworden, leiblos, starr, leblos, seelenlos, und es lohnt sich gar nicht mehr recht, zwischen ihr und dem erhofften Reiche der Himmel es zu einer ernsthaften Spannung kommen zu lassen. So fragen wir uns daher auf ökumenische Weise nach dem Denkerbe Luthers, und können uns nur so weiterhelfen.

*

Kraft der anthropologischen Wendung der Theologie wird das Ich in den Mittelpunkt gerückt. Die Heilsaneignungslehre gewinnt gegenüber der Heilsvermittlung an Bedeutung, obwohl zunächst Luthers Interesse auf die Heilsvermittlung gerichtet ist. Rechtfertigungslehre — Heil allein aus Glauben — formuliert zunächst, daß Heilsaneignung = Heilsvermittlung ist, und lehnt also die Psychologisierung ab; aber die Gleichung läßt sich zu leicht umdrehen; darauf heißt es: Heilsvermittlung = Heilsaneignung. und wir haben die Bekehrungspsychologisierung des Pietismus.

Heil allein aus Glauben bedeutet aber dem wirklichen Leben gegenüber zweierlei: das empirische Leben, seine Werke, ob böse oder gute, sind nicht die heilvermittelnden Faktoren; Ablehnung und Überwindung aller Reste von Werkgerechtigkeit. Das ist das eine, das andere ist: das empirische Leben verliert die grundlegende Stellung im christlichen Leben; nicht das aus Glauben gelebte Leben, sondern der für das Leben lebenswichtige Glaube gerät in den Mittelpunkt. Die Glaubensfrage umzirkelt weder Gott noch das Leben des Menschen, sondern den Glauben selber. Man fängt an, dem Glauben zu glauben oder nicht zu glauben. Anstatt Gott zu glauben, glaubt man den Glauben, und anstatt für das Leben zu glauben, glaubt man für den Glauben. Der *Glaube wird Selbstzweck.* Er ist der bleibende Wert des Protestantismus. Die Liebe wird zu einem Akzidenz des Glaubens und hört auf, als selbständige Substanz zu gelten. Aber was Glaube ist, das erfährt wirklich nur ein Lutheraner ganz.

Die Kategorie des Glaubens ist ichhaft, überempirisch ichhaft. Die späteren Formulierungen des Idealismus sind keimhaft in Luther enthalten. De servo arbitrio! Ich bin Ich, aber als Nichtich. Um das Ich dreht sich

Luthers tiefste Schrift. Die Frage des Ich wird antiidealistisch beantwortet, aber die Frage selber ist idealistisch und wird daher eines Tages idealistisch beantwortet werden. Wir verstehen unter einer idealistischen Frage eine Frage um das Ich, wobei das Ich als Grundgröße behandelt wird. Ichzentralismus mit negativen Vorzeichen ist Luthers servum arbitrium. Daher steht am Anfang der Lutherschen Denkformentafel das Ich als negatives Prinzip. Es ist aber das Ich: Freiheit des Ich. Es hat ein negatives Vorzeichen, der geknechteter Wille. Vollständiger Widerspruch: Methodik der Mitte, aber nicht abstrakt wie bei Karl Barth.

So erreicht Luther, indem er die Ziellinie Gottes selber bis zu Ende nachzieht und auf den Zielpunkt durchstößt, wirklich den Zielpunkt Gottes, den Weltzweck, wie später der Idealist sagt, die Erlösung oder Freiheit des Ich. Seine Unbedingtheit ist praktisch zu verstehen: Entscheidung, wie es später Kierkegaard, der das negative Vorzeichen im Idealismus wiederherstellte, in der richtigen Nachfolge Luthers formulierte.

So kommt es aber zur „unsicheren" Stellung der Werke und der Liebe. Das praktische Leben wird gleichsam theoretisch erledigt, dann hat das Praktische selber keinen Stoff mehr. So hat später Kant und besonders Fichte die theoretische Vernunft oder die Wissenschaftslehre praktisch, auf den Primat der praktischen Vernunft, aufgebaut, dann aber für die Praxis, für die Ethik nur noch die leere Form, Persönlichkeit, kategorischer Imperativ, Pflicht, Ich übrig behalten und die einfache Tugendlehre, altes Requisit der Philosophie, und die Lebensweisheit verloren.

Bei Luther selber ist seine Denkformentafel von der blühenden Fülle seiner Lebensform umgeben, aber die Systematisierung, Vererbung, konnte sofort bis zum furchtbaren Extrem des Gnesiolutheranismus fortschreiten, der die Werke verachtete.

Luther selber hat die Frage dadurch hinausgeschoben, daß er im allgemeinen, wenn auch nicht immer, Gläubige und Heilige gleichgesetzt hat. Die communio sanctorum, als Deutung der Kirche von Luther und auch der Augustana genutzt, wird zur communio vere credentium. Glaube = Heiligkeit, Heiligkeit = Glaube. Hier spitzt sich die Kritik der Grundbegriffe zu. Glaube heißt absolutes Ich; Heiligkeit heißt negatives Ich. Also: Freiheit des Christenmenschen, servum arbitrium! Alle Fragen des christlichen Lebens müssen von hier aus neu aufgerollt werden. *Der Protestantismus macht die Kirchengeschichte noch einmal durch und wird sie dadurch reformieren und vermenschlichen, aber er darf das gesamte ökumenische Material der Geschichte der Kirche nicht von sich weisen.*

Eine Reformation der Kirche ist ein vorübergehendes Einzelereignis, wenn sie nicht eine Reformation der Kirchengeschichte einschließt. Dadurch wird sie zur *„ewigen Reformation"*, ein ökumenisches Geschehen. Dann wird die Reformation selber kirchlich und verliert jede Eigenmächtigkeit und jedes Einherstolzieren. Sie büßt als ewige Reformation, als Reformation der ganzen Geschichte der Kirche, ihr einmaliges, stolzes und gewalttätiges Reformieren ein. Die Katholiken von heute sind allerdings eher geneigt, die einmalige Reformation als notwendig zuzugestehen, denn die ewige Reformation; die besten aber aus dem reformatorischen Christentum sind bereits auf dem Wege der ewigen Reformation.

Die ewige Reformation aber bedingt eine zweite Restauration. Die erste war *urchristlich*, die zweite wird *urkirchlich;* die erste führt auf den reinen Christus, die zweite auf den reinen Heiligen Geist. Die Reformation Luthers selber ging auf den reinen Christus. Christus hat mit einer einmaligen Reformation genug, der Heilige Geist nicht. Christus, weil nicht nur Gott, sondern auch Mensch, bedarf eines restlos einigen Zeugen, und das war Luther. Der Heilige Geist aber bedarf der Lehre. Luther aber mußte zuvörderst die Lehre, die Scholastik, ablehnen, um sie in Melanchthon wieder anzuerkennen.

Hier setzt ein anderer Teil des Lutherischen Denkens ein. Luthers *Gotteslehre* ist seine Achillesferse. Indem Luther die Philosophie in der Form der Scholastik nicht fortsetzt und darin sich von den halb-geistlichen, halbweltlichen Denkformen des Mittelalters scheidet, degradiert er Gott als den Gott der Theologie, den Gott des ersten Artikels, Gott zu einem Gott des Zornes. Daher jene von Theodosius Harnack in seinem Lutherbuch systematisierte Zweiheit: Gott außerhalb Christi und Gott innerhalb Christi. So wird der Gott des alttestamentlichen Glaubens entglaubt, und die Gründe wider den Gott der Philosophen auf den alttestamentlichen Gott übertragen, so daß der Zorn Luthers auf die Scholastik geradezu im Zorn Gottes außerhalb Christo wiederkehrt. Der Gott des Alten Bundes ist aber der Gottvater Jesu Christi des Sohnes. Sein Zorn ist nie größer als Seine Heiligkeit. Hier hat Calvin Luther zu korrigieren versucht und den Kampf wider die Philosophie und Scholastik von der Theologie des Alten Bundes, des radikal unphilosophischen, wieder getrennt, aber die Reformierten haben von Calvin einen Glauben geerbt, der die Ehre des Heiligen Gottes zu mächtig macht über der Menschwerdung, so daß eine Fülle hauptsächlich im reformierten Pietismus zutage tretender Unklarheiten und Ketzereien, Spaltungen und Sektierereien entstehen mußte.

Gehen wir wieder auf das Begriffliche zurück. Luther will keine Gottesbegriffe außer Christo. Es gibt aber einen Gottesnamen vor der Menschwerdung, den Namen der Heiligkeit, den das Vater-Unser in der ersten Bitte zum Gegenstand hat. Die berechtigte Ablehnung des Gottes*begriffes* durch Luther hat in der protestantischen Theologie und Philosophie eine wiederum begriffliche Gotteslehre nicht verhindern können und sich schließlich in Kants Agnostizismus in bezug auf Gott entladen, bis erst in unseren Tagen die positive Fortsetzung zum negativen Anfang der Reformation hinzukam, der echte Gottesbegriff, der kein Begriff ist, gefunden, der *Name Gottes*, und damit zwischen Gebet und theologischer Wissenschaft der Einklang hergestellt wurde.

Das Außerhalb Jesu, dessen Sinn bei Luther durch das Innerhalb Christi einfach verdeckt wurde, so daß die christozentrische später jesuzentrische Richtung der Theologie (siehe oben) immer wieder durchdringen mußte, gewinnt mit dem Namen Gottes den Sinn, der zugleich Christo und der Christologie die notwendige Innewohnung in der Dreieinigkeit sichert, während umgekehrt Luthers Fehmruf gegen das Außerhalb Christi, gegen den sog. zornigen Gott, die Trinität aushöhlt und die im Protestantismus fast ganz zur Herrschaft gekommene Binität — der ersten beiden Personen — gezeitigt hat.

Der binitarische Glaube aber ist ein dualistischer: Gott oben, Christus unten! So erscheint das Christentum dem denkenden Nichtchristen der Moderne. Damit wird auf verweltlichte Weise der Monismus zurückgerufen, ob nun als Idealismus oder als Materialismus. Die Denkformen Luthers stehen also erneut mit der Geschichte des philosophischen Denkens in der protestantischen Zeit im Zusammenhang. Aber der heutige Überwinder dieser Philosophie läßt Luther stehen und gibt ihm nur eine neue, andersartige Fortsetzung als die, welche er einstens erhalten mußte. Zum zweitenmal geht von ihm eine Linie aus, die allerdings keinen Protest ausruft, daher die Voraussetzungen Luthers aus der Kirche vor ihm nicht mehr nur voraussetzt, sondern erneuert und sichtbar werden, und so einen neuen, einen *ökumenischen Luther* für uns entstehen läßt.

*

Luthers ganze Geistigkeit innerhalb seiner Gläubigkeit, und seine Geistigkeit ist stets innergläubig, kennt nur eines: *Christum treiben*. Sein größtes Geisteswerk, seine Bibelübersetzung, ist ganz aus diesem einen bestimmten Geiste geboren. Seine Denkformen sind die Denkformen, die Christum treiben: Gewissensbuße, Freiheit, Heil aus Glauben, Kind-

schaft des kreatürlichen Menschen. Der Mensch an Gott ausgeliefert, wird theologisch zu einem reinen Passivum, zu einem Objekt der Gnade, anthropologisch zu einem reinen Aktivum, Inhaber der Gnade. Die gesamten Probleme des protestantischen Denkens, vor allem die Fragen darum, welchen Anteil der Mensch an seiner Erlösung habe, die unermüdliche scholastische Tüftelei der Protestanten in der Heilsaneignungslehre hat in diesen Spannungen zwischen Passiv und Aktiv ihren zureichenden Grund.

Das Praktische, Evangelistische, fast Methodistische steht schon mit an der Wiege des sonst so anders gearteten Luthertums. Jede Systematisierung der lutherischen Denkformen muß mit der Zeit einmal auch in solcher Richtung sich auswirken.

Damit kommt das Kirchengebäude allzu sehr unter das Praktische. Dem mystisch-kontemplativen Übergewicht im Katholizismus tritt das aktivethische Übergewicht im Protestantismus gegenüber. Beides ist ungesund. Beide Kirchen stehen im Zeichen der Sünde und Buße. Die allgemeine Plagerei der Christen mit sich selber, ob in der Askese der Klöster, ob in der Reichsarbeit der Protestanten, legt dem Modernen den Gedanken nahe, daß es mit dem Christentum nichts mehr sei und die notwendige Umwertung aller Werte jenseits von Gut und Böse liege. Mit dieser Umwertung aber kommt das Denken im Christentum gerade zu seinem wahren Ursprung zurück.

Und wo Luther in Sachen der Kirche zwar das Praktische, das Volk als Volk Gottes, als christliches Volk entdecken durfte, daher in diesem Punkt das Urbildliche Israels, des unerlösten Gottesvolkes, für die Kirche, das erlöste Gottesvolk, erkannt hat, und damit der römischen Priesterkirche die aus Priestertum und Volkheit geeinte Kirche entgegenstellte, da entglitt ihm dann doch die andere Seite der Kirche zu sehr, indem ihm das Volk zum „Haufen“ wurde. Luther hat die soziale Frage, die Massenfrage, nicht erlebt bzw. im Bauernaufstand von sich gewiesen. Daher wird ihm Volk und Masse (Haufe) das gleiche; es kann eine kleine Masse sein, aber es ist ein ungegliederter Haufe, also Masse. Roms religio depopulata, der Luther das Volk Gottes als wahre Kirche überordnete, besaß den Organismus, wenn auch juristisch versteift und ohne die Klarheit des Charismas im Amte. Hier wird heute die Begegnung mit der Ostkirche, der unjuristischen Priesterkirche, zum Heilmittel der lutherischen Form, die das Volk, das geistliche Volkstum, ausgrub, aber unter dem irdischen

Volkstum, der Masse (daher auch Nationalismus und Staatskirchentum unvermeidlich gewesen), alsbald wieder verschüttete.

Die Denkformen aber sind bei Luther von innen nach außen gerichtet, außer beim Sakrament, wo er die andere Linie Gottes, die auf den Menschen von außen her zugeht, festhielt, und wo er eben deshalb so unbeugsam war, weil er sich sonst verloren hätte, während für den modernen Intellektuellen die Formen von außen her zuerst im Historismus bedeutsam werden, danach in der neuen Seelenbewegung die Formen der Liebe auferstehen, bei denen die Linie von außen nach innen, von Du zum Ich, das Geliebtwerden, ebenbürtig neben die Linie von innen nach außen, vom Ich zum Du, das Lieben, tritt.

Das Introspektive des Protestantismus hat also bei Luther selber seine Grenze, wo ihm das Überindividuelle gerade in der Kirche zu einem Novum wurde, das aber seine Erben nicht zu verwerten wußten. Es hat seine zweite Grenze dort, wo er im Alten festbleibt, beim Sakrament. „Volk Gottes" und das „est" im Abendmahl sind die Säulen Luthers. Die Protestanten, die zwischen diesen Säulen hindurchtraten, in das Land des evangelischen Christentums, haben die Säulen nicht zum Torbogen ausgebaut. Die oben dargestellte Spannung zwischen ursprunghaftem und eschatologischem Denken erklärt es. Das Est gehört zum echt ursprunghaften Denken, zum echten Urchristentum. Das Volk Gottes gehört zur echten Eschatologie, siehe Offenbarung Johannis, Kap. VII. So müssen wir nunmehr diese beiden Säulen, die ökumenisch fundiert sind, mit Luthers Erbe krönen, gelöst von Selbstpflege und Selbstsucht.

*

Die Denkformen Luthers sind sein Erbe, enthalten nicht sein Gesamtwerk, geschweige Persönlichkeit und Lebensgestalt. Wir haben festgestellt, wohin Luthers Weg führt. Was nach ihm kommt, nicht was vor ihm war, haben wir uns deutlich gemacht. Den meisten ist sein Woher gleichgültig oder eine geschichtswissenschaftliche Frage. Es ist aber ein Stück seines Lebens und seiner Person, durchaus ebenso lebendig wie jenes Erbe. Wenn es gelingen könnte, Luthers Woher, soweit es in ihm Wirklichkeit war, mit seinem Erbe zu verbinden, derart, daß dadurch seine ganze Person vergegenwärtigt werden könnte, dann wäre eine einfache Restauration der Reformation, ein einfaches „Zurück zu Luther" sinnvoll. Aber dem ist nicht so. Denn die Restauration der Reformation bleibt abstrakt buchmäßig, ein Programm ohne kirchengeschichtliche Gegenwart. Man kann nicht über seinen Schatten springen. Man kann nicht von den Denkformen

Luthers, von seinem Erbe, von seiner Systematisierung frei werden, wenn man auch die Halbheit einsieht — es sei denn, daß man, um zu Luther zu kommen, zur Alten Kirche zurückkehrt. Das soll heißen: nur die Gegenwarts-Begegnung mit dem Erben der Alten Kirche, d. i. mit der Ostkirche, kann dem Ruf, vom Neuprotestantismus zur Reformation zurückzukommen, Erfolg verheißen. Die Aufnahme Luthers in das Kollegium der Heiligen der Kirche, die Erfüllung der Reformation in der Erfahrung der communio sanctorum, d. h. die Erklärung Luthers zum Heiligen der Römischen Kirche würde die tatsächliche Mittelstellung Luthers, seine tatsächliche volle Zugehörigkeit zu beiden Kirchen offenbar machen und seine Ökumenizität fruchtbar sein lassen.

Der Papst, der Luther zum Heiligen erklären wird, vollendet das Werk der Reformation, und nur ein Papst vermag den letzten Schlag zu führen, um die Reformation der Kirche ganz Kirche sein zu lassen. Der Papst, der also handelt, wird den Denkformen Luthers die konkrete Wirklichkeit, aus der und in der er handelte und dachte, verbinden und so den einzigen, ganz überkonfessionellen Menschen, den die Christenheit seit den Tagen der Apostel besessen hat, dem Gnadenschatz der Kirche, dessen Mißbrauch er einstens entgegentrat, hinzufügen. Im Gegensatz zum Abendländer Augustin wird Luther auch dem Ostchristentum die Verbindung mit der Welt bringen, wodurch sich dann in Luther eine Dreiheit zeigt:

1. Seine Denkformen als Träger der reformatorischen, protestantischen Linie, stets begrenzt durch

2. seine in ihn eingeerbte Kirchenwirklichkeit, seine Katholizität, stets bezogen auf

3. seine weltliche Wirklichkeit außer der Form der bisherigen Heiligenlegende, seine Menschheitlichkeit zur Vergegenwärtigung des urkirchlichen Sakralchristentums.

Luther als Theologe — und nur Theologie ist vererbbar und wird zu Lehre, zu System, macht Schule und Kirchengeschichte — d. h. der Luther gemäße Kern des Luthertums, echtes Luthertum, und doch eben damit nur Luther-tum, ist nur ein Fragment des ganzen Luther. Er, Luther, hat außer seiner Verkündigung und seinen Gedanken auch die Welt gelebt, als Schöpfung, in Ehe, Familie, Freundschaft, Universität und Volkschaft. Er hat auch die ganze Kirche getragen, als der wahre Papst seiner Zeit, in Gehorsam *und* Kampf, Wort *und* Sakrament, Glaube *und* Liebe. In seiner Lebensgestalt, in seiner gelebten Kirchlichkeit steht er vor uns,

wie er es in denen seiner Lieder auch im Wort verkündet und hinterlassen hat, in denen er Trinität, Inkarnation und Agape mit der Rechtfertigung aus dem Glauben vermählte: Gelobet seist du, Jesu Christ! ... Vom Himmel kam der Engel Schar. ... Christ lag in Todesbanden. ... Nun freut euch, liebe Christengmein! ...

Keiner, der vom Weibe geboren, war so sehr Gesamtchrist wie er.

---

## Luther als ökumenische Größe

Ein Hinweis auf eine ökumenische Notwendigkeit.

Von G. A. Glinz

Martin Luther im Licht einer *ökumenischen* Größe zu sehn, dürfte dann nicht allzuschwer fallen, wenn man das Wort in seinem weitesten Sinne faßt. Eine allgemein-religiöse Ökumenizität scheint nicht nur in der subjektiven Auswirkung seiner Person zu liegen, die bekanntlich weit über die Grenzen seiner Konfession hinausgeht, sie ist mit dem hinter ihr stehenden Objektiven, mit seiner Sendung gegeben. Luther war ein Prophet — soweit der Ausdruck für einen nachneutestamentlichen Mann zulässig ist — und wußte sich als solcher der ganzen Kirche gesandt. Das Wesen dieser allgemeinchristlichen Ökumenizität hat Blumhardt damit gekennzeichnet, daß er Luthers Werk den Charakter einer „erneuten Bewegung des Reiches Gottes in die Geschichte" zuschrieb und dessen Hauptzweck nicht sowohl in der „Bildung einer geeigneteren christlichen Anschauung oder Religion (bzw. Konfession) als in einer welterneuernden Vorbereitung auf das völlige Kommen jenes Reiches erblickt." (Reformationspredigt vom Jahr 1879.) Wer also in Luthers Tat nicht nur ein Menschenwerk, sondern eine Gottestat, d. h. eine wirkliche Wiederherstellung erkennt, der wird ihm Ökumenizität im erwähnten Sinne nicht absprechen können. Er wird sie ihm auch dann zuerkennen, wenn die Opposition der Kirche den „Propheten" zum Abrücken von der Linie seiner prophetischen Sendung und zu verhängnisvollen Reaktionen getrieben hätte. Er wird ihn, um der durch ihn vermittelten unvergänglichen Erkenntnisse willen, — und mit ihm sich selbst — zu denen rechnen, die sich, wie einst Paulus Juden und Griechen — bleibend der ganzen Kirche als Schuldner verpflichtet wissen.

Ein Andres aber ist, ob man Luther auch als eine im engern Sinne ökumenische Größe auffassen dürfe. M. a. W. ist der Begriff der Ökumenizität so auf ihn anwendbar, daß man ihn nicht nur für seine Stellung etwa innerhalb des „Weltprotestantismus" sondern innerhalb der bisherigen kirchlichen Tradition in Anspruch nehmen kann? Läßt sich von einer *Katholizität* Luthers reden? Geht es an, in seiner Person eine katholische Person, in seinem Werk ein katholisches Werk, in seiner geschichtlichen Nachwirkung eine Äußerung katholischen, d. h. aus dem Innern der allgemeinen Kirche quellenden und ihre Signatur tragenden Lebens zu erblicken? Das sei die Frage, die — allen Einsprüchen zum Trotz — hier einmal zur Untersuchung gestellt wird. Sie berührt sich nicht nur mit der eigentlichen Absicht dieses Sammelbandes, der eine Würdigung Luthers aus ökumenischer Sicht erstrebt; sie muß sich mit innerem Zwange jedem aufdrängen, der in der Spaltung der Kirchen nicht sowohl das Sichauswirken einer „göttlichen Notwendigkeit" als die tiefste Tragödie der Christenheit erblickt und jene nur für die Zulassung von individuellen Entwicklungen, niemals aber für die Sünde der Trennung anerkennen kann.

Die Frage nach Luthers Katholizität ist darum schwer zu beantworten, weil sich darüber ein mehr als vierhundertjähriger Streit entsponnen hat. Ihre Lösung hängt naturgemäß davon ab, wie weit oder eng der Begriff der Katholizität gefaßt wird bzw. zu fassen ist. Hier soll zunächst nur darauf hingewiesen werden, daß sie sowohl für den katholisch gebliebenen wie den „akatholischen" Teil der Kirche bisher keine bedeutsame Rolle gespielt hat. Der erstere läßt sie ganz außer Betracht, da für ihn Luthers Lehre und Praxis den katholischen Boden nicht nur durch Preisgabe katholischer Institutionen verlassen, sondern, durch das Aufgeben der katholischen Linie selbst an entscheidenden Punkten durchbrochen hat. Was dem Dominikaner Thomas von Aquin, als Vertreter einer neuen philosophischen Richtung gelungen ist, — nämlich trotz seines damals modernistischen Aristotelismus Lehrer einer an Plato orientierten Kirche, ja Normaltheologe für Jahrhunderte zu werden — das ist seinem Nachfahren im Augustinergewande, dem Anfänger der biblischen Richtung, innerhalb der Kirche nicht gelungen. Statt zum Haupt einer neuen kirchlichen Orthodoxie ist er zum anerkannten Haupte aller Ketzer und statt einer neuen „Summe der Theologie" ist seine Doktrin Quell und Inbegriff aller Irrlehre geworden. Und wie seinerseits der Katholizismus für die Katholizität Luthers keine Empfindung hat und den Häre-

siarchen kaum als eine Größe würdigt, deren theologische Leistung einen immerhin diskutablen, wenn auch nicht aufnahmefähigen Beitrag zur Kirchenlehre darstellte, so hat andrerseits auch der Protestantismus wenig Sinn für einen „katholischen" Luther! Er verherrlicht diesen gebornen, aber nie erkornen Doctor ecclesiae vielmehr immer nur als Doktor der heiligen Schrift, dessen Aufgabe und Werk in der machtvollen Befreiung von allem Katholischen und im Dauerprotest gegen diese Entartung kirchlichen Lebens bestanden haben soll. Weder hier noch dort vermag man den Reformator an der Stelle zu fassen, an die ihn die providentielle Leitung der Kirche doch offensichtlich gestellt hat. Nämlich als den Ort, da sich in jenem geschichtlichen Momente an der Kirche ein *neues*, geistliches Wachstum vollzog, als den Punkt, durch den allerdings die ökumenische und katholische Linie in ihrem Entwicklungslaufe hindurchging, als den Lehrer, aus dessen Mund nicht nur die Stimme der Schrift, sondern ebenso die Stimme der Einen Allgemeinen Kirche sprach. Auch in dieser Beziehung gilt über ihn das Wort: Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte. Der Versuch, in dem Irrlehrer hier, dem Zerstörer eines weltgeschichtlichen Irrweges dort dennoch eine nicht nur ökumenisch-*christliche* (bzw. religiöse) sondern eine ökumenisch-*kirchliche* bzw. katholische Größe zu sehn, dürfte daher von vornherein auf beidseitigen Widerspruch stoßen.

Und doch hat es an solchen Versuchen bisher nie gefehlt. Man erinnert sich des auffallenden Urteils eines Tröltsch, der Luther mit kühner Bestimmtheit dem Mittelalter zuwies und die Cäsur zwischen katholisch und — in seinem Sinne — protestantisch von der Reformationszeit weg an den Beginn der Aufklärung setzte. Ökumenischer lautet das Urteil Kaftans, der uns die evangelische Christologie so gut wie den ganzen evangelischen Glauben überhaupt als Erzeugnis nicht nur des Neuen Testaments, sondern der gesamten voraufgehenden Entwicklung des abendländischen Christentums — freilich in seiner Verinnerlichung und Vertiefung — kennen gelehrt hat (Dogmatik, S. 422). Man darf vielleicht sogar fragen, ob sich in Bezug auf Luther nicht allmählich ein ähnlicher Wandel kirchlicher Wertung vollziehen wird, wie er sich in unsern Tagen in der historischen Anschauung über die Persönlichkeit des hl. Franz vollzogen hat (so sehr dies mutatis mutandis der Fall sein müßte!). Daß sich ein Umschlag vom bisher geübten protestantischen Streben nach möglichster Entkatholisierung des Augustinermönchs in die entgegengesetzte Richtung einer relativen Rekatholisierung Luthers tatsächlich vorbereitet,

scheint sich schon in der veränderten wissenschaftlichen Beurteilung der Luther so stark anhaftenden sog. „katholischen Reste" zu zeigen. Hatte sich die Tradition über sie meist mit dem Trost der „an ihm hangengebliebenen Eierschalen" hinweggeholfen, so stellt diese Theorie heute selber eine zerbrochene Eierschale der Lutherforschung dar. Denn es ist ihr gegenwärtiges Charakteristikum, gerade im bewußten Festhalten jener Elemente und in ihrer eigentümlichen Verbindung mit dem Neuen, das ihm geschenkt wurde, Luthers eigentliches und innerstes Wesen zu erblicken. Gewiß wird dieses gottgegebene Neue ebensowenig wegzuerklären sein als sein ehrlicher Katholizismus. Es bildet auch nicht einfach eine Umbildung oder Verfeinerung jenes Alten — wie sie zum Beispiel heute in vollendeter Weise der moderne deutsche Katholizismus darstellt — es ist das geheimnisvoll von Gott kommende Dritte, das dem aus Vater- und Muttererbe Gebornen den Charakter indelebilis der eignen Persönlichkeit und der besondern Individualität gibt. Aber es steht mit jenem Alten in so engem genetischen und organischen Zusammenhang, daß es nicht sowohl als Neuerung, wie unberechtigt behauptet wird, denn als *Erneuerung* auftritt. Ja es erscheint als die, ob auch nicht geradlinige, innere Fortsetzung des Katholizismus selbst. Die Berufung auf Luther, deren sich große Theologenschulen des letzten Jahrhunderts zur Begründung und Rechtfertigung ihrer Theorien so gern bedient haben, dürfte daher für die Vertreter unsrer neuesten Theologumena kaum mit derselben Leichtigkeit zu vollziehen sein. Nicht nur im „steten Paradox" und in der dialektischen Stellung zu den Glaubenstatsachen, sondern in der ebenso steten Gebundenheit an das altkirchliche Dogma und Sakrament, d. h. in der — allerdings paradoxalen — Einheit des reformatorischen und des vorreformatorischen Elements ist der ganze, der wahre Luther.

Es ist weiter keine Frage, daß diese Rekatholisierung Luthers ihren Ursprung keineswegs nur einem gelehrten Interesse, das dem Luther der Legende denjenigen der Geschichte gegenüberstellen will, noch etwa dem hochkirchlichen Bedürfnis, das eine katholisierende Praxis mit einem katholisierten Luther zu decken wünschte, noch irgend einer über- oder akonfessionellen Kaprizität, sondern den *vitalsten* Interessen des Protestantismus selber verdankt. Ist es doch für diesen zu einer förmlichen Lebensfrage geworden, ob er neben seiner Evangelizität bzw. Schriftgemäßheit auch seine Katholizität, das heißt seine wesenhafte Zugehörigkeit zur allgemeinen Kirche und damit zum Leibe Christi aufweisen könne. Gelingt es ihm nicht, diese glaubhaft und erkennbar zu machen, dann scheint er

wenigstens in seinem kirchlichen Weiterbestand, gefährdet. Hiefür läßt sich ein Zeuge anführen, dessen „bewußt reformatorische Theologie" bisher kaum als Erneuerung des kirchlichen und katholischen Luther erschien, der Name Karl Barths. In „Zwischen den Zeiten", Heft 5 1928, läßt dieser den römischen Katholizismus an den Protestantismus die Frage tun — die Barth selbst als dessen Schicksalsfrage betrachtet — wie weit er noch *Kirche* und noch *protestantische*, d. h. regenerierte und wahrhaftige Kirche sein wolle. Wenn Barth darauf die Antwort gibt, der Protestantismus habe *beides*, sowohl die Substanz der Kirche als deren Regenerationscharakter und damit sich selbst preisgegeben, so heißt das nichts andres, als daß jener nur noch insoweit ernst zu nehmen sei, als er sich selbst in seiner Eigenschaft als Kirche, ja als *die* Kirche und damit in seiner Legitimität und Katholizität erfaßt. So urteilt auch Barths bedeutendster Antagonist, Erik Peterson („Die Kirche", 1928, S. 19), daß ein Protestantismus, „der den Zusammenhang mit der katholischen Tradition ablehnt (und auf eigne dogmatische Entscheidungen verzichtet), den Weg zur urbildlichen Lösung des Markion" und damit zur Sekte und zum Zusammenbruch seiner „Öffentlichkeit" und „öffentlichen Wirksamkeit" betritt.

Es kann demnach nicht verwundern, wenn sich auch der Evangelismus neuerdings — und nach sehr andersartigen Tendenzen — auf seine Katholizität zu besinnen beginnt und den energischen Anspruch erhebt, mit dem römischen Bruder in *einem* Raume, dem Raum der Kirche zu stehn. Je mehr aber der schon früh verdunkelte, ja von Anfang an geschwächte und in Bälde völlig verlorne *Kirchengedanke* im Protestantismus wieder lebendig wird, desto mehr muß ihm auch an einem *kirchlichen* Luther gelegen sein. Desto mehr wird er den Reformator in das ökumenische Licht gerückt sehen wollen. Und wenn dieser einmal nicht mehr nur als der große Heros des Subjektivismus gewertet wird, dessen Drängen „nach stärkerer Berücksichtigung der Individualität" dem Anstoß zum „Angriff der Einzelseele auf die Kirche" gegeben habe, wenn man ihn als grundsätzlich im Zentrum der Kirche stehenden. d. h. als katholischen Menschen anerkennt, dann wird auch seine Lehre nicht mehr nur als Ausdruck rein individueller Erfahrung oder gar als subjektives Gebilde willkürlicher Meinungen aufgefaßt werden. Dann wird man aus seinem Munde wirklich die Stimme der Kirche hören, in seinem Anliegen das Anliegen der Kirche sehen, in seiner Bewegung eine ökumenische Bewegung erblicken. Dann kann sich auch eine Erkenntnis durchsetzen, der schon die großen kirchlichen Theo-

logen des letzten Jahrhunderts Ausdruck gegeben haben. Die Erkenntnis nämlich, daß die allgemeine Kirche — in ihrem stufenmäßigen Fortschritt von Wahrheit zu Wahrheit (Joh. 16) — in Luthers Heilslehre dem locus dogmaticus von Sünde, Gnade und Rechtfertigung, d. h. der Lehre von der subjektiven Heilsneigung ebenso sichern und rechtmäßigen Ausdruck verliehen hat, als sie dies in den loci vom Wesen Gottes und vom Werke Christi in bezug auf die heils*begründenden* Wahrheiten getan hatte.

Aber was helfen alle diese Ansprüche und Erkenntnisse, wenn es sich dabei nur um einseitig erfaßte und anerkannte Wahrheiten handelt? Noch ist das reformatorische Gut ja nicht zum kirchlichen Allgemeingut geworden. Noch stehn hier tragischerweise Urteil gegen Urteil, Glaube gegen Glaube, Erfahrung gegen Erfahrung. (Denn auch die lutherische Lehre ist — zugegebenermaßen unzulänglicher — Ausdruck einer Erfahrung und nur aus dieser heraus verständlich.) Und an diesem leidvollen Zustand läßt sich nichts ändern, bis endlich „die Kirche spricht", d. h. bis das immer noch ausstehende Generalkonzil (die weder von Griechen noch Protestanten beschickte Trienter Synode war kein solches) jenes von der Reformation aufgrund ihres neuen vertieften Heilsverständnisses erarbeitete und der Kirche herzugebrachte „neue Dogma" — das einzige des Protestantismus! — ihrem bisherigen Besitze eingliedert und, damit „ihrer" Theologie und Christologie auch „ihre" Soteriologie zugesellend, in den stolzen Bau der normativ und autoritativ festgelegten Erkenntnisse aufnimmt.

Das kann aber erst geschehen, wenn es zuvor zu einer Wiederaufnahme jenes gemeinsamen *Gespräches* gekommen ist, das dämonische Einflüsse damals auf beiden Seiten zu früh abbrachen und dessen Führung, „ob auch mit grimmiger Miene getan", immer noch besser war als das seitherige stumme Schweigen oder nutzlos-polemische Aneinander-Vorbeireden (cf. Barth, a. a. O.). Es bleibt das unvergängliche Verdienst der Konferenzen von Stockholm, Lausanne und neuerdings Jerusalem, dies Gespräch wenigstens für den größern Teil der Kirche wieder zustandegebracht und in seiner — nun wohl allgemein begriffnen — *ökumenischen Möglichkeit* praktisch erwiesen zu haben. Man wird aber von den umstrittenen Ideen allmählich auch auf deren Urheber, die Veranlasser des ökumenischen Bruches übergehn müssen. Es ist daher das Programm dieses Heftes, dies zunächst einmal im Blick auf den vermeintlichen Hauptschuldigen jenes Bruches zu tun. Wird in ihm doch der ernsthafte Versuch gemacht, Luther nicht sowohl aus parteipolitischer als aus *ökumeni-*

*scher* Sicht zu würdigen. Und wir fordern sie mit ihm. Wir fordern sie insonderheit für jenes Stück lutherischer Lehre, das Luther selbst den Articulus stantis et cadentis ecclesiae genannt hat. Wenn das Rechtfertigungsdogma aus der verhängnisvollen Lage eines immer noch ungelösten daher belastenden geschichtlichen Komplexes befreit und aus dem Palladium des reinen Glaubens hier, dem Zentrum der Häresie dort, zunächst einmal zum Mittelpunkt eines neuen, d. h. im Brudergeiste geführten und vom Dunst einer vierhundertjährigen Polemik unbeschwerten Gesprächs gemacht wird, dann kann sich der Weg zum Frieden öffnen. Dann ist wenigstens eine Verständigung möglich. Denn hier, wo der Ausgang der großen Scheidung liegt, sind allein auch die Voraussetzungen einer kommenden Wiederversöhnung vorhanden. Man wird also einfach zur Basis des gemeinsamen Streites zurückkehren müssen, wenn man überhaupt noch den Weg nach vorwärts finden will. Darauf als auf eine *ökumenische* (und alle weitern Möglichkeiten in sich bergende) *Notwendigkeit* hinzuweisen, ist der Zweck dieser Zeilen. Mögen sie nicht so sehr als „Beitrag" denn als Notschrei einer wachsenden Schar von Menschen aufgefaßt sein, die, vom ökumenischen Leiden gequält, erst den häuslichen Unfrieden beseitigt sehn möchten, ehe sie, mit der ökumenischen Kirche, der Welt das „Friede auf Erden" zurufen.

*

Vielleicht vermag es eine solche Betrachtung Luthers aus ökumenischer Sicht zu erleichtern, wenn wir einige Punkte hervorheben, die ihn, wie die Reformation überhaupt, mit der *ganzen* Kirche, der schon realisierten der Geschichte wie der noch zu verwirklichenden des Glaubens verbinden. Zuerst eine Bemerkung über den hier vertretnen Begriff der Katholizität. Wenn Katholizität soviel wie Identität mit dem Stande bedeutet, den die Kirche am Ausgang des Mittelalters erreicht hat und im heutigen Katholizismus geistig fortsetzt, dann bleibt der gesamte Protestantismus für sie die Ketzerei, die das neue Israel, d. h. die Kirche selbst, für die „Katholizität" des Tempels und der jüdischen Schriftgelehrsamkeit bis heute geblieben ist. Wenn man aber an eine Entwicklung der katholischen Wahrheitskeime auch über anfängliche Ausgestaltungen hinaus bis zur vollen Wahrheitsfülle, m. a. W. an ein *geistiges Wachstum* der Kirche bis auf die Höhe des Mannesalters Christi glaubt, dann geht es nicht an, die Katholizität nur auf ihre altkirchliche oder mittelalterliche Ausprägung zu beschränken. Mindestens darf dann gefragt werden, ob es neben ihrer griechischen und römischen nicht auch eine ebenso berechtigte *evangelische*

Form geben dürfe. Die Frage hat um so mehr Recht, als auch der nachreformatorische Katholizismus keineswegs als geradlinige Fortsetzung des vorreformatorischen auftritt, sondern in seiner Bestimmtheit durch die ignatianisch-jesuitische Mystik ebenfalls eine kirchliche Neubildung darstellt. Luther ist dann Katholik, wenn sich in seiner Stimme jener unverkennbare Ton kundgibt, aus dem man den innersten Herzschlag nicht nur der Schrift, sondern auch der Kirche heraushört. Er ist es, bei schwerster individueller Bedingtheit (die in den katholischen Bekenntnissen der Reformation übrigens ihre starke kirchliche Korrektur fand), dann, wenn sein Zorn, sein Grimm die Unerhörtheit, womit er „gegen die Kirche streitet", nicht aus empörtem Individualismus, sondern aus dem Geiste der streitenden Kirche selbst, aus katholischem Geiste geboren ist. Wie weit dies wirklich der Fall ist, kann weder einfach festgestellt noch „wissenschaftlich bewiesen" werden. Es ist eine Sache des Glaubens. Aber keines andern oder stärkern Glaubens als dessen, der schon zur Bejahung der Katholizität, ja das Dasein und Recht der Kirche überhaupt nötig ist. Wenn (wie Peterson a. a. O.[1]) nämlich ausführt) die Kirche als vorläufiger Ersatz des von Jesus erwarteten, aber am Unglauben der Juden verhinderten Gottesreichs zwischen den Zeiten steht, ist sie vom ersten Anfang an eine Sache des Glaubens. Verdankt sie aber ihre Entstehung nur einem im hl. Geist gefaßten Glaubensentscheid, so muß sich dieser Glaubensakt in jedem Moment ihres Daseins und bei jeder neuen Wendung ihres Laufs wiederholen. Dann darf er aber auch in Beziehung auf *den* Schritt erfolgen, den die Kirche in der Reformationszeit vollzogen hat. Denn der Schritt zum Ungesollten der Reformation geschah aus demselben Glaubens- und Gottesgeiste heraus, wie derjenige von der ursprünglichen Reichserwartung zum Ungesollten und doch Gottgewollten der Kirche überhaupt.

Als erster verbindender Punkt wäre nun die doch wohl erkennbare Tatsache zu nennen, daß, wenn nicht Luther allein, so doch das Ganze der Reformation eine geistige Fortsetzung — und zwar nicht nur einzelner Gedanken und Werte, sondern des vollen Umfangs — des bisherigen katholischen Kirchentums bildet. Es vollzieht sich auch hier das Gesetz, wonach

[1]) Diese von der offiziellen, auch der neuesten protestantischen Theologie abgelehnte, bezw. als unbequem totgeschwiegene Schrift ist um ihrer Betonung der steten Glaubensvoraussetzung der Kirche wie des nur aus „apostol. Successio" zu begründenden Legitimitätscharakters ihrer Einrichtungen und Handlungen willen ernstester Beachtung würdig.

jeder Teil das Ganze und jede nachfolgende Stufe die vorhergehende in sich schließt. Das wird einerseits durch die Übernahme der ökumenischen Symbole und Dogmen (die bis heute die nie abrogierte offizielle Basis auch der evangelischen Kirche bilden), andrerseits durch ihre ganze geistige Struktur bezeugt. Wie der Katholizismus, so stellt auch der Protestantismus keine eindeutige, sondern eine komplexe, besser gesagt eine in sich komplementäre Größe dar. Hat sich das Luthertum in Lehre und Praxis rasch zur diesseitsvergessenen, Realitäten wie Staat und Gesellschaft der „Welt" überlassenden altkirchlichen Transzendenz fortgebildet, so tritt ihr in Zwinglis nüchternem, weltoffnen, erd- und wirklichkeitsnahen „Humanismus" das kräftige Korrektiv katholischer Immanenz zurseite. War die Frage nach dem gnädigen Gott eine bis an die Grenzen des religiösen Individualismus rührende Erneuerung des augustinischen „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott", so bot die theokratisch zugespitzte Reichgottesidee des Kalvinismus dazu den nötigen Ausgleich der civitas Dei und des umfassendsten Kollektivismus. Gab endlich die lutherische Orthodoxie mit ihrer einseitigen Betonung des rechtfertigenden Glaubens der justificatio als dem einen integrierenden Moment des Heilsprozesses beinahe quietismusdrohenden Ausdruck, so hob dafür der Pietismus das andre der sanctificatio, ja eines echtkatholischen Strebens nach „anschaulicher Heiligkeit" mit derartiger Wucht hervor, daß er einem bekannten großen Theologen, A. Ritschl, förmlich als Rückfall *hinter* die Reformation erschien. — So bietet sich auch auf protestantischer Seite das Bild eines umfassenden christlichen Universalismus. Und wenn dieser die ökumenische Wahrheit auch auf *seine* — übrigens nicht nur spiritualistische — Weise und nach seinen besondern Seiten hin ausdrückt, so steht er darum kaum hinter demjenigen der alten Kirche zurück. Denn auch der Katholizismus stellt trotz seiner oft andersartigen Aussage das ökumenische Pleroma keineswegs in seiner *vollen* Aktualität, sondern nur potentiell und in mancher Hinsicht verkürzt und verkümmert dar. (cf. Berdjadew für den griechisch-orthodoxen Teil desselben [„Rel. Besinnung", 1928, Heft I]).

Aus der erwähnten Tatsache ergibt sich ein zweiter „ökumenischer Punkt". Es ist das Bewußtsein des Protestantismus, auf seiner Seite mindestens keine Minderung oder Auflösung, eher eine Mehrung und Verschärfung des allgemein-christlichen Gutes und Gedankens zu sein. Und zwar gilt dies ebenso für deren kirchliche, ja katholische Erscheinungsform wie für ihren ursprünglichen biblischen Inhalt. Gerade die-

jenigen kirchlichen Gedanken, die man als besondres Eigentum des Katholizismus anspricht — und die dieser auch dafür ansieht —, wie der Gedanke der kirchlichen Autorität oder der Kirche als des im engern Sinne zu verstehenden „Hauses Gottes" finden im Protestantismus eine erneute Unterstützung und Würdigung. Barth fragt z. B. mit Recht, ob das „tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus" des Gloria oder der tiefe Bußton des Dies irae durch die scharfe Betonung der *Herr*lichkeit Gottes in seinem Hause und des bloßen Magdtums der Kirche wie durch die absolute Erhebung der souveränen Gnade über jedes menschliche Verfügungsrecht hier nicht noch ernster genommen werde. Ebenso ist fraglich, ob die Autorität der Kirche gerade durch ihre scheinbare Aufhebung in der Gewissensfreiheit durch das nicht etwa nur subjektiv sondern gerade in seiner Freiheit, d. h. in Gott gebundene Gewissen nicht eine konkretere Nachachtung und eine bessre ja die einzig mögliche Begründung erhält. (cf. „Zw. d. Zeiten", 1928, Heft 5, S. 289.) Die Behauptung eines „verschärften Ernstnehmens" (auf protestantischer Seite) läßt sich allerdings nur insoweit festhalten, als zwischen dem Protestantismus der Reformation und dem, was Barth „einen neuen, zweiten" — quasi zwischenhineingekommen — Protestantismus nennt, ernsthaft geschieden wird. Es dürfte zu den größten Verdiensten Karl Barths gehören, den wesenhaften und schlechterdings durch nichts zu überbrückenden Unterschied dieser beiden Protestantismen, wenn nicht entdeckt, so doch in aller Schärfe hervorgehoben zu haben. Man möchte nur wünschen, einmal daß die katholische Polemik, die nie erraten läßt, ob sie es auf den Protestantismus des protestari pro evangelio oder „nur" seinen ungleichen, ihm aber oft substituierten Nachfolger absieht, diese Scheidung endlich ebenfalls vornähme, sodann, daß der Kreis um Barth mit der von ihm unternommenen Wiedergewinnung und Würdigung ursprünglich reformatorischer Erkenntnis auch den unlösbar daran hangenden „Katholizismus der Reformation" erkennte und mitverkündigte!

Als drittes vinculum oecumenicum steht uns endlich die Lehre vor Augen, in der allerdings die schwerste crux aller ökumenischen Verständigung und das experimentum crucis der evangelischen Katholizität liegt: die lutherische Rechtfertigungslehre. Wird doch an diesem in Permanenz wirkenden Scheidungsgrund sichtbar wie nahe sich die beiden Kirchen einst standen, zwei Zügen vergleichbar, die, vom selben Orte ausgehend, eine Zeitlang parallel fahren bis das immer größre Abweichen nach Nord und Süd die immer weitre Distanz schafft. Denn gerade die Lehre von der

sola gratia ist kein willkürlich erfundnes sondern ein notwendiges und organisches Produkt der gesamten vorangehenden Tradition, insbesondre der altkirchlichen Christologie, und als solche ein echt ökumenisches, ja das katholischste Erzeugnis des Protestantismus. Ihre Katholizität läßt sich freilich wiederum nicht nachweisen, weil sie zugleich der Ausdruck jenes neuen evang. Heilsverständnisses ist, das der Reformation aufgrund einer neuen grundlegenden Erfahrung von Sünde und Gnade in Luthers Klostererlebnis geschenkt wurde, und das sie ihrerseits der ganzen Kirche hat schenken wollen. So lange aber die allgemeine Kirche dies Gottesgeschenk nicht annimmt, ja nicht einmal als solches erkennen kann, bleibt die Katholizität seines theologischen Ausdrucks ebenso Sache des Glaubens wie das Übrige der Reformation. Aus dem Mangel eines analogen Erlebens — wie es sich an Luther vorbildlich und quasi stellvertretend für die ganze Kirche vollzogen hat —, stammen ja auch alle jene seltsamen und bisweilen grotesken Mißverständnisse und Mißdeutungen, denen das sola fide, sola gratia außerhalb des Protestantismus so oft begegnet. — Nun ist aber in erster Linie zu sagen, daß sich die kirchliche Legitimität jener dogmatischen Formel nicht vor allem an ihrer Übereinstimmung mit früheren Formulierungen sondern einzig an ihrem organischen Zusammenhang mit dem Ganzen der kirchlichen Lehrentwicklung und vor allem an ihrer Biblizität — diesem Maß aller Katholizität — erweist. Und hier darf — als außer Zweifel stehend — das Vierfache betont werden:

1. daß die ganze lutherische Rechtfertigungslehre nur aus dem überlieferten altkirchlichen Dogma heraus zu verstehen ist und in dessen Lehre von Christi Person und Werk ihre besondre Voraussetzung hat;

2. daß ihre forensische Fassung der Rechtfertigung, wenn nicht das Ganze, so doch den entscheidenden Punkt des Paulinismus berührt — der ja den Hauptton ebenfalls auf die gerechtmachende Kraft der „Gerechtigkeit Gottes" allein legt — und daß sie mit ihrer Betonung der „justitia non in nobis, sed in Christo posita" den ergänzenden Trost der blöden und erschrocknen Gewissen bildet, die den Hochweg mystischer Erfahrung des neuen Lebens nun einmal nicht gehen können.

3. daß ihre Erfassung der Gnade nicht sowohl als umwandelnder Kraft — Gnade ist keine Kraft — denn als Gnadengesinnung Gottes (durch die eine die Umwandlung ermöglichende persönliche Beziehung Gottes zum Menschen erst hergestellt wird) nicht nur einen Fortschritt über die mittelalterliche Lehre der gratia infusa sondern auch eine vertiefte Fortsetzung der augustinischen Gnadenlehre bedeutet;

4. daß sie zur römischen Rechtfertigungslehre wohl im Verhältnis polemischer Spannung, keineswegs aber eines ausschließenden Gegensatzes steht, ja, zumal in der entgegenkommenden Fassung der Augustana, nach dem Urteil selbst römischer Theologen durchaus einer Harmonisierung mit dem entsprechenden Stück des Tridentinums fähig ist.

Denn auch hier stellt sich die justificatio in einer lutherische Formeln natürlich meidenden, in scholastischen Wendungen aber der evangelischen Auffassung so nahekommenden Weise dar, daß man schon fragen konnte, ob es sich nicht um denselben Inhalt in andrer theologischer Sprache, d. h. nur um einen Unterschied der Terminologie handle. Wenn Luther z. B. für das Brennen im Feuer Gottes noch immer den Ausdruck „Glauben" braucht, verwendet der Katholizismus üblicherweise dafür schon das Wort Liebe, wenn jener im guten Werk die selbstverständliche, sozusagen automatisch eintretende Folge des Glaubens sieht, steht es hier unter dem Gesichtspunkt des verpflichtenden Imperativs, wenn er die Entgegnung auf Gottes Gnadentat ausschließlich in das Gewand des „Dankes" hüllt, erscheint sie hier als das neue Gesetz, in dessen Ausübung man von „Verdienst" reden kann. Keinenfalls liegt der Unterschied nur in der Formel: hie Glaube allein, hie Glaube und Werk, sondern in der verschiedenen *Akzentuierung* der (rechtfertigenden) Bedeutung hier des Glaubens und dort des Werkes. Wenn Luther nur dem erstern (und zwar nur als nacktem Vertrauen, auch nicht als fides caritate formata) die seligkeitsbegründende Kraft zuschreibt, so beschreibt *er* damit nur einen Teil, nicht das Ganze des Heilsprozesses und der Heilsvollendung, zu der selbstredend auch er, als Wirkung des mit der Rechtfertigung eintretenden Geistes, Wiedergeburt, Heiligung und Umwandlung rechnet. Wie eng übrigens gerade bei ihm Glaube und Werk verbunden sind, zeigt sein bekanntes Bild vom Brennen und Leuchten, und wie klar andererseits der Katholizismus unter den „Werken" nicht sowohl die eigenen oder Gesetzeswerke (opera legis, wie Luther irrtümlich meinte), sondern die Gnadenwerke (opera gratiae) versteht, zeigt seine ruhige Annahme des sola fide aus dem Mund eines unkorrekte Werkewirker zu Christus zurückrufenden hl. Bernhard usw. (cf. Fendt: Relig. Kräfte des kath. Dogmas, S. 185.)

Es ist hier zu wiederholen, 1. daß das Bedeutsame der lutherischen Rechtfertigungstheorie eben nicht in ihrer theologischen Form, als in einer wohlüberlegten Theorie, sondern in ihrer Eigenschaft als Ausdruck eines innern Erlebnisses, nämlich des grundlegenden Heilserlebnisses liegt. 2. daß das Lückenhafte dieses Ausdrucks auch auf evangelischer Seite

längst eingesehen und seine herkömmliche Fassung als einer Berichtigung bedürftig erkannt worden ist. So fordert und vollzieht z. B. A. Schlatter eine Ergänzung der Lehre vom Werk wie von der Rechtfertigung durch das altkirchliche Gut (Christl. Dogma, S. 653). Und es ist 3. zuzugeben, daß Luthers Hauptlehre, um die sich die ganze evang. Theologie als um ihr Zentrum ebenso neu gruppiert, wie sich nachher die gesamte kirchliche Praxis darum aufgereiht hat, bei aller sachlichen Richtigkeit doch an einer grandiosen Einseitigkeit leidet. Denn wenn er, wie z. B. im „Magnificat", den Ton ausschließlich auf das den Sünder erstaunende, ja erschreckende Überwältigt- und Angesehenwerden durch die Gnade legt und in diesem *respexit* das eigentlich Neue und Bedeutsame der reformatorischen Erkenntnis erblickt — so ist damit wohl das Eigentümliche seiner Erfahrung, aber noch nicht das Ganze der göttlichen Gnadenwirksamkeit ausgedrückt. Jedenfalls ist nicht gesagt, daß die evangelische Erkenntnis des Kecharitomene als eines Begnadetseins die frühere katholische des gratia plena als eines Gnadenerfülltseins einfach ausschließe. Denn es *gibt* nicht nur eine paradox auftretende, auch eine auf allen Wegen und mit allen Mitteln rationell vorbereitende, nicht eine nur sündenbedeckende, sondern auch eine sündenwegnehmende (aphesis), ja das höchste Wachstum wirkende Gnade. Gerade Maria ist ein ewig leuchtendes Vorbild dafür, wie sich Gott seine Werkzeuge von Ewigkeit her ausliest, sie in langsamem geschichtlichem Aufbau zurüstet, im entscheidenden Moment mit höchster Kraft begabt und durch Christus tatsächlich über alle Sonnen, Sterne, Cherubim und Seraphim bis an sein Herz emporführt. Der Ersatz der einen durch die andere „Gnade", bzw. Gnadenerkenntnis ist darum nicht richtig, weil 1. „Vergebung *mehr* heißt als nur justificatio forensis — und wenn nicht — doch *der* Vergebende mehr ist als nur der Beugende und Aufrichtende" (Gaugler, Wesen der Kirche); 2. weil die Gnade den Menschen nicht nur wie ein Stück Holz, sondern als freies, mit eigenem Denken, Fühlen und Wollen begabtes Wesen anfaßt, 3. weil sie nicht naturhaft, sondern nur insofern wirken kann, als sie den Willen des Menschen in Bewegung setzt und mit der Möglichkeit des (der Gnade entstammenden) Werks auch diejenige des „mit Hilfe der Gnade errungenen Verdienstes" schafft. „Wir sind in Christo geschaffen zu guten Werken, die Gott bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen." Der Gläubige darf denn doch nicht weniger sein wollen, als sein Herr an ihm haben will. Er soll nicht demütiger sein als der Zöllner. Die losgelöste Demut (darin hat katholische Kritik recht) (cf. Albani, Wesen des Christen-

tums), ist die größte Hybris. *Beides* ist paulinisch, daß wir an uns keine Heiligkeit ablesen können, aber auch, daß wir uns in der Kirche Christi heilig und im *Wachsen* seines Werkes mit eingeschlossen wissen. (Gaugler, a. a. O.)

Die Tage seit der Reformation sind nicht völlig fruchtlos gewesen. Sie haben neue Hinweise, neue Erkenntnisse gebracht. Sie haben im Verständnis Christi jenes *Mehr* gebracht, in dem erst ein volles Verständnis und die reale Möglichkeit der von Luther kaum recht erfaßten und verstandenen Größe der Kirche ruht. Es gilt daher nicht einfach bei der reformatorischen Erkenntnis als einer heruntergelassenen Schranke stehen zu bleiben. Es gilt, der Lehre des sola gratia die neugeschenkte des Wachstums und des Reiches in Christo hinzuzufügen. Denn Christus ist ein Organismus, ist Kirche. Aber auch in ihrer hehren Einseitigkeit ist Luthers Lehre zu groß und durch tausendfache Erfahrung in ihrer tiefen Wahrheit und Wirkung zu gut bezeugt, als daß sie einfach als Haeresie abzutun wäre. Sie ist nun einmal der klassische Ausdruck für die entscheidende Begegnung des Sünders mit seinem Christus. Sie ist der dauernde kirchliche Beitrag der Reformation und des Protestantismus an die Erfahrung und Lehre der allgemeinen Kirche. Sie ist der Punkt, durch den allerdings die „katholische Linie" in ihrem weltgeschichtlichen Lauf hindurchgeht und durch den auch die allgemeine Kirche noch wird hindurchgehen müssen, wenn sie wirklich allgemein bleiben will. Darum forderten wir ihre ökumenische Würdigung. Sie ist umso dringlicher, als sich heute bereits ein neues Problem zur ökumenischen Behandlung anmeldet: das Problem der Kirche. Die Ekklesiologie taucht auf als Vorbotin des letzten Themas aller christlichen Theologie, der Eschatologie. Möchte die Kirche sich endlich auf die Fragen des 16. Jahrhunderts einigen, um diejenigen des 20. Jahrhunderts mit vereinter Kraft aufnehmen zu können. Dann wird auch Martin Luther, vom Fluch des Haeresiarchen befreit und der allgemein-kirchlichen Tradition eingereiht, in ihr den Raum und das Recht finden, die ihm gebühren. Dann wird er als ökumenische Größe verstanden werden.

# Luthers Bedeutung für die christliche Kirche

Von Friedrich Heiler

Den folgenden Ausführungen liegt ein Vortrag zu Grunde, der im Laufe der Jahre verschiedene Wandlungen durchlaufen hat und vor Angehörigen der verschiedensten Konfessionen gehalten wurde; erstmals Juni 1921 in einer Sammelvorlesung der Marburger theologischen Fakultät, dann Dezember 1922 vor der Theologenschaft in Utrecht, April 1923 vor der Theologenschaft in Lund (Schweden), November 1924 vor der Studentenschaft in Tübingen, April 1925 in einem Kreise römischer Katholiken einer deutschen Universitätsstadt, Oktober 1926 in Oxford und London, Februar 1927 in Bern, Basel und Freiburg i. Br.

Es ist das tragische Schicksal der großen Gottesmänner, mißverstanden zu werden, von ihren Bewunderern wie von ihren Gegnern. Liebe und Haß wandeln das Bild einer Persönlichkeit; Liebe sieht sie nur im Licht, Haß nur im Schatten. Und die Urteile von Liebe und Haß bleiben bestehen, werden zu Traditionen, Normen und Dogmen. So haben sich auch die Urteile des Reformationsjahrhunderts über den deutschen Reformator fortgeerbt bis in die Gegenwart.

Auf der einen Seite wird Luther in überschwänglicher Weise verherrlicht. *Sanctus et divinus Lutherus* — diese Worte, die unter einem Lutherbilde stehen, bilden die Losung für den protestantischen Lutherkult. Keinem Apostel, Kirchenlehrer oder Heiligen der katholischen Kirche, auch nicht dem Armen von Assisi, ist ein solcher Kultus zuteil geworden wie dem Reformator von Wittenberg. Schon ein Zeitgenosse feierte ihn bei seinem Tode als den „dritten Elias, den anderen Paulus und richtigen Johannes, den Engel der Apokalypse, Kap. 14[1])". Diese Lutherbegeisterung wird in den lutherischen Kirchen immer von neuem entflammt bei der alljährlichen Reformationsfeier, bei der Luthers Persönlichkeit in den Mittelpunkt des Festes tritt. Heute leben wir in der Ära der Lutherjubiläen; die Feier seines 400. Geburtstages (1882) machte den Anfang, es folgte die Erinnerung an den Thesenanschlag (1917), an Worms (1921) usw.; und so reiht sich in den nächsten zwanzig Jahren Gedächtnisfeier an Gedächtnisfeier.

Während die Begeisterung der Protestanten für den Reformator keine Schwächung erfahren hat, hat sich das Lutherbild, das diese Begeisterung liebend umfängt, stark verändert. Der protestantische Theologe Horst Stephan hat den überraschenden Nachweis erbracht, daß sich das Bild Luthers mit den wechselnden religiösen und geistigen Strömungen unaufhörlich

[1]) Cyriacus Spangenberg bei Grisar, Luther 1924[3], III 859.

wandelte[2]). Und der Jesuit Grisar hat gezeigt, wie die überreiche Lutherliteratur, die aus Anlaß des Reformationsjubiläums (1917) erschien, im Grunde nur ein Spiegelbild des modernen deutschen Protestantismus in seiner ganzen Zerrissenheit und Gegensätzlichkeit darstellt[3]). Den Einen ist Luther der Entdecker des unverfälschten Gotteswortes, der Verkünder des reinen Evangeliums von der Versöhnung, der Wiederhersteller urchristlicher Ordnung; den Anderen ist er der nationale Heros, die Verkörperung germanischer Kindlichkeit und Mannestreue, Kraft und Sieghaftigkeit, der sein Volk vom welschen Joch befreite; den Dritten ist er der Bahnbrecher des freien Christentums, der die Fesseln des Kirchentums gesprengt, die Fackel des geistigen Fortschrittes entzündet und die Quellen persönlicher Religion eröffnet hat. Seinen neuesten theologischen Jüngern aber war es vorbehalten, in dem kindlichen Sänger der Heilsgewißheit den Prediger des Gerichts und der Verzweiflung zu entdecken, indem sie in ihn die modernste Lebensströmung — Nietzsche, Dostojewski, Kierkegaard — hineindeuteten. Alle Richtungen des heutigen deutschen Protestantismus berufen sich auf Luther: Nationalismus, Orthodoxie, Liberalismus und dialektische Skepsis. Für alle ist er eine absolute Größe; ja selbst den besonnensten und kenntnisreichsten Kirchenhistorikern wie einem Karl Holl führt dieses Absolutheitsurteil die Feder. Wir staunen; denn nur eine Persönlichkeit von ungeheurer Kraft und seltenem Reichtum vermag eine so nachhaltige Wirkung auszuüben und so verschiedenartige Strömungen zu beeinflussen.

Mit dieser Lutherliebe kontrastiert jedoch eine Lutherfeindschaft, die das Bild des Reformators in den düstersten Farben malt. Für das römisch-katholische Volk ist Luther seit dem 16. Jahrhundert der teuflische Erzketzer, der das furchtbarste Attentat auf die Einheit der Kirche verübt, der Millionen von Seelen dem Mutterschoß der wahren Kirche entrissen hat. Weil aber Häresie nach einem alten Vorurteil in Hochmut und Fleischeslust wurzelt, darum muß Luther als Empörer und *libertin* gelten, der seine Mönchsgelübde des Gehorsams und der Keuschheit gebrochen, den die Unruhe des Gewissens zu wütendem Haß und schrecklicher Verzweiflung getrieben hat, bis ein Gottesgericht seinem Leben ein Ende

[2]) Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Gießen 1907.

[3]) Die Literatur des Lutherjubiläums von 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus, Innsbruck 1918; Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart, Augsburg 1924.

machte. Genau so wie es eine protestantische Lutherlegende gibt, gibt es auch eine katholische Lutherlegende.

Dieses vulgär-katholische Urteil lebt in mannigfacher Verkleidung fort bis zur Gegenwart[3a]). Seine Spuren finden sich selbst in den offiziellen Kundgebungen des apostolischen Stuhles. Noch in der Borromäus-Enzyklika Pius' X. (1907) erscheinen die Reformatoren als *superbi ac rebelles homines, inimici crucis Christi, qui terrena sapiunt, quorum deus venter est*[4]). Ja, sogar erleuchtete deutsche Theologen sind dem landläufigen Urteil über Luther erlegen. Hat doch selbst ein Döllinger (der später nach seinem Konflikt mit der Kirche ein warmer Bewunderer Luthers wurde) noch 1851 in den schroffsten Worten den deutschen Reformator bekämpft und sich nicht gescheut, ihn als einen haßerfüllten Apostaten und gewissenlosen Marktschreier hinzustellen[5]). Ja, sogar J. A. Möhler, der hochsinnige Verfechter eines Idealkatholizismus, eine wahre Verkörperung des irenischen Geistes, urteilte über Luther in seltsamer Verständnislosigkeit; er konnte die Wurzel seiner reformatorischen Tat nur in einer „ungeordneten Geltendmachung eines Ich" erblicken, „welches eigenmächtig als Mittelpunkt hervortreten wollte, . . . welches sich als den universellen Menschen aufstellte" und sich selbst „an die Stelle Christi" erhob[6]). Auch die beiden bedeutendsten Fachmänner auf dem Gebiet der katholischen Lutherforschung haben ihre wissenschaftliche Arbeit ganz in den Dienst der Bekämpfung Luthers gestellt. Mit ungeahnter Heftigkeit erwachte der alte Lutherhaß in Denifle[7]). Dieser gelehrte Dominikanermönch brachte als ausgezeichneter Kenner der Scholastik und Mystik ein vortreffliches wissenschaftliches Rüstzeug für die Beurteilung Luthers mit und hat in der Tat in manchen Punkten die Lutherforschung erheblich gefördert, wie selbst evangelische Theologen von der Größe eines Söderblom dankbar anerkennen. Aber alle sorgsame Untersuchung ist von dem alten Vorurteil geleitet, daß nichts anderes als Sinnlichkeit und Fleischeslust Luther auf die Bahn des Reformators geführt habe; und immer wieder wird dieser Jünger der großen deutschen Dominikaner-

---

[3a]) Vgl. Walter Köhler, Das katholische Lutherbild der Gegenwart, Bern 1922.

[4]) C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1924[4], Nr. 656.

[5]) Luther, Eine Skizze, Freiburg 1851.

[6]) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Regensburg 1913[8], 10.

[7]) Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt, Mainz 1904—9.

Mystiker beim Anblick Luthers von wildem Zorn gepackt, der ihm gelegentlich den harten Ausruf entlockt: „Luther, in dir ist nichts Göttliches." Während Denifle den deutschen Erzketzer mit wuchtigen Keulenschlägen zur Strecke zu bringen sucht, tut dies der Jesuit Grisar[8]) mit zahllosen feinen Nadelstichen. Mit überaus gründlichen Einzelkenntnissen ausgerüstet, trägt er alles erdenkliche Ungünstige in Luthers Leben und Wirken zusammen, während er das wirklich Große, Ergreifende, seinen himmelstürmenden Glauben und seine blutwarme Bruderliebe übersieht. Mit scheinbar leidenschaftsloser Kühle deckt er die psychischen Wurzeln von Luthers Reformtat auf: einen aus einer Pseudomystik fließenden, halb pathologischen, halb dämonischen Drang zur Selbstüberhebung, der ihn zur Auflehnung gegen die göttliche Autorität der Kirche verleitet und in immer furchtbarere Verneinungen hineintreibt und schließlich in grauenvollen Wutparoxysmen endet. Doch hinter dem verständnisinnigen Mitleid, das der scharfsinnige Jesuit gelegentlich für den seelisch kranken, in grandiosen Selbsttäuschungen befangenen Reformator zu hegen scheint, verbirgt sich unverkennbar eine schroffe Abneigung, ja, eine geheime Angst vor der übermenschlichen Gewalt dieses Streiters, welche noch heute der römischen Kirche zur Gefahr werden könnte.

Während so unter dem Mantel wissenschaftlicher Forschung sich bis zum heutigen Tage Liebe und Haß um den Wittenberger Reformator streiten, läßt sich in der jüngsten Zeit eine überraschende Annäherung katholischer und protestantischer Forscher an die *via media* erkennen. Die protestantische Lutherforschung macht sich mehr und mehr frei von Überschwänglichkeiten und beginnt nüchtern die geschichtlichen Tatsachen zu betrachten. Böhmer[9]) und Scheel[10]) sind mit bewundernswertem Mut der protestantischen Lutherlegende auf den Leib gerückt, W. Köhler[11]) hat unerbittliche Kritik an Luthers Fehlern und Schwächen geübt, Seeberg[12]) hat die Zusammenhänge Luthers mit der mittelalterlichen Theologie herauszustellen geholfen, Söderblom[13]) hat die pathologischen Elemente in

---

[8]) Luther, 3 Bände, Freiburg 1924/25³, Martin Luthers Leben und sein Werk zusammenfassend dargestellt, Freiburg 1926. (Vgl. die Besprechung unten S. 257ff. D. Hgbr.)

[9]) Luther im Lichte der neueren Forschung, Leipzig 1918⁴.

[10]) Martin Luther, Vom Katholizismus zur Reformation, Tübingen I³, 1921, II 1917.

[11]) Martin Luther und die deutsche Reformation, Leipzig 1917². Vgl. o. Anm. 3 a.

[12]) Lehrbuch der Dogmengeschichte IV 1: Die Lehre Luthers, Leipzig 1917².

[13]) *Melankoli och humor och andra Lutherstudier*, Stockholm 1919.

Luthers Melancholie beleuchtet, Robert Will[14]) die Verschiedenheit des Evangeliums Luthers von dem Evangelium Jesu und Pauli herausgearbeitet. Die historische Arbeit der heutigen protestantischen Theologie zeigt gerade im Hinblick auf Luther unverkennbar den Willen zur Objektivität.

Wie auf protestantischer, so zeigt sich auch auf römisch-katholischer Seite eine wachsende Gerechtigkeit und Verständnisfähigkeit für die Gestalt des größten protestantischen Reformators. Drei Veröffentlichungen beim Reformationsjubiläum 1917 zeigen dies deutlich. Trotzdem sie der letzten, intimsten Kenntnis von Luthers Frömmigkeit ermangeln und trotzdem ihr eigentlicher Zweck der ist, die Einseitigkeit und eben darum die häretische Eigenart des Reformators herauszustellen, sind sie doch eins in der Anerkennung der religiösen Echtheit und Tiefe des deutschen Reformators. Friedrich *von Hügel*, der große Laientheologe, hat in seinem Aufsatz *The Convictions common to Catholicism and Protestantism*[15]) in feiner Weise verschiedene Verzerrungen und Überspannungen an sich wertvoller und heilsamer religiöser Momente in Luthers Lehre herausgestellt. Der Laienhistoriker *Imbart de la Tour*, der große Kenner der evangelischen Bewegung im ausgehenden Mittelalter, hat in einem glänzenden Aufsatze[16]) (der nur leider einige Spuren der Kriegspsychose aufweist) dargelegt, wie „diese Seele von außerordentlicher Kraft" sei, wenn ihr auch „stets der Sinn für das Ganze und Zusammenhängende fehle"; denn Luthers Lehre sei „nur die Verlängerung seiner Persönlichkeit"; intellektueller Agnostizismus, psychologischer Mechanismus, ethischer Quietismus und überspannter Nationalismus verliehen Luthers Christentum eine ungeheure Einseitigkeit. Mit noch größerer Bewunderung spricht der Regensburger Domkapitular F. X. Kiefl in seiner prachtvollen Abhandlung[16a]) von dem deutschen Reformator, diesem „mächtigen Werkzeug der Vorsehung im Reinigungsprozeß der Reformation", diesem „Mann mit dem tief religiösen Gemüt, welches so edle Perlen in seinen Liedern

---

[14]) *La liberté chrétienne, étude sur le principe de la piété chez Luther*, Straßburg 1922.

[15]) *Essays and Addresses in the Philosophy of Religion*, London 1921, 242 ff.

[16]) *Luther pourquoi n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand? Revue de métaphysique et de morale* 1918, 575 ff. Vgl. sein großes Werk *Les origines de la Réforme*, 3 Bände, Paris 1903—14.

[16a]) Martin Luthers religiöse Psyche als Wurzel eines modernen Weltbildes, Hochland 1917/18, Heft 1; abgedruckt: Katholische Weltanschauung und modernes Denken, Regensburg 1922, 1 ff.

und Schriften verstreut hat". Er erblickt seine Häresie nur darin, „daß er sich von dem biblischen Gedanken der Allwirksamkeit Gottes so tief, aber einseitig ergreifen und fortreißen ließ, daß er an Stelle der *All*wirksamkeit die *Allein*wirksamkeit Gottes setzte."

Auch in der jüngsten Zeit fehlt es nicht an römisch-katholischen Stimmen, welche Luther einen Ehrenplatz im katholischen Denken zu geben suchen. Johannes Albani, der von der lutherischen zur römischen Kirche konvertiert ist, spricht die Überzeugung aus, daß die katholische Kirche erst dann durch die Nichtkatholiken recht gewürdigt werden könne, „wenn der Person und dem Werk Luthers Gerechtigkeit widerfahre" und wenn „die Selbsthinopferung Luthers in einem beispiellosen Lebenswerk und die Kraft seines gewaltig pulsierenden religiösen Lebens" liebevolle Anerkennung finde. Luthers Fehler könnten nicht in Anschlag gebracht werden „gegenüber dem Strom gottinnigen Lebens, das aus seinen Schriften quellend Millionen bis auf den heutigen Tag stärkt und erquickt". Es gelte darum, „das gut Katholische" an Luther herauszuarbeiten und zu Ehren zu bringen und gerade dadurch die Schuld, welche die Organe der römischen Kirche an der Glaubensspaltung hätten, wieder gutzumachen[17]).

Dieses wachsende Verständnis für Luthers Bedeutung[17a]) auf katholischer Seite wird ebenso wie die zunehmende Ernüchterung in der protestantischen Lutherforschung immer mehr dazu beitragen, die wahre Größe des Wittenberger Streiters zu erfassen. Drei Fehler freilich gilt es zu vermeiden, die immer wieder katholischen wie evangelischen Lutherbetrachtern den Blick für das Zentrum in Luthers Denken und Leben trübten:

1. Es ist viel zu viel Kraft verschwendet worden, um Luthers innere Entwicklung aufzudecken. Diese „genetische" Forschung ist oft genug vergebliche Sisyphusarbeit gewesen; denn die geistige Geburt des prophetischen Genius ist ebenso ein Geheimnis wie die leibliche Geburt eines jeden Menschen. Nicht der werdende, um die Heilsgewißheit ringende, sondern der reife Luther, der aus der Gewißheit des Heils heraus das Evangelium der Rechtfertigungsgnade verkündet, gehört in den Mittelpunkt der Forschung.

---

[17]) Die Wiedervereinigung im Glauben und Martin Luther, Allgemeine Rundschau 1925, 582. (Vgl. „Una Sancta" 1925, S. 172 f.)

[17a]) Vgl. auch die beachtenswerte Darstellung und Kritik Luthers vom katholischen Standpunkt durch E. Buonaiuti, Lutero e la riforma in Germania, Bologna 1926. (Siehe die Besprechung des Buches von Buonaiuti unten S. 260ff. D. Hgbr.)

2. Beim Studium Luthers sind bisher von beiden Seiten allzusehr seine Lehr-, Programm- und Streitschriften bevorzugt worden. Aber in ihnen vernehmen wir, abgesehen von der „Freiheit eines Christenmenschen", nicht den Herzschlag seines „Gläubens und Liebens". Luther selber sagt: „Mein allerbestes Buch, das ich je gemacht habe, (ist) die Postille, welche auch die Päpstlichen gern haben"[18]), und darin hat er ohne Zweifel recht geurteilt. Wollen wir das Tiefste in ihm erfassen, dann müssen wir auf den Prediger, Dichter und Beter lauschen. Gewiß hat Luther auch als Theologe geniale Intuitionen, man denke nur an seine prachtvollen Erörterungen über das Verhältnis des *Deus absconditus* zum *Deus revelatus;* dennoch ist er kein Logiker oder Theoretiker, er verwickelt sich vielmehr bei eigentlich theologischen Spekulationen ständig in Widersprüche. Aber in ihm braust und wogt der Strom des göttlichen Lebens, und dieses Leben verliert seine Kraft und Schönheit weder durch logische Widersprüche noch durch mangelnde ethische Korrektheit.

Der 3. Fehler, der beim Studium Luthers vermieden werden muß, ist das einseitige Spezialistentum. Wer sein ganzes Leben nur Luther liest und erforscht und sonst nichts, wird doch niemals zu einer wirklichen Lutherkenntnis kommen und nie seine wahre Größe begreifen. Man kann Luther nicht richtig beurteilen, ohne daß man durch das Studium der großen Kirchenlehrer und Heiligen einen sicheren Maßstab erworben hat. Große Menschen müssen in großen Perspektiven geschaut werden; und Persönlichkeiten, deren Auftreten durch Jahrhunderte vorbereitet war, und die Jahrhunderte beeinflußt haben, können nur von solchen verstanden werden, welche die Jahrhunderte überblicken. Damit die Lutherforschung fruchtbar wird, muß sie hineingestellt werden in den Rahmen der gesamten christlichen Kirchen-, Frömmigkeits- und Theologiegeschichte.

Wer die Frage nach Luthers Bedeutung in der Geschichte der christlichen Religion aufwirft, kann das nicht tun, ohne zum römischen Katholizismus Stellung zu nehmen, dessen großer Antipode Luther ist, ja, zum Katholizismus überhaupt, dessen machtvollste Verkörperung die römische Kirche ist. Wenn Luther uns in vielem undurchsichtig und rätselhaft erscheint, so beruht dies nicht zuletzt darauf, daß auch der römische Katholizismus, aus dem er herausgewachsen, und durch den er auf die Bahn des Reformators gedrängt wurde, etwas ungeheuer Verwickeltes und Rätselvolles ist. Hat doch selbst Tyrrell einmal gesagt: „Wir werden viel-

[18]) 1527, Erl. 30, 148.

leicht nie erkennen, was der Katholizismus in seinem Innersten ist[19])." Immer wieder sind protestantische Forscher der Gefahr erlegen, einzelne Erscheinungsformen des Katholizismus mit dem Ganzen zu verwechseln. Man kann ihn nur als Ganzes beurteilen in seiner 19 Jahrhunderte umfassenden Geschichte, in der Fülle seiner edlen und häßlichen Erscheinungen.

Katholizismus ist Universalismus, und zwar 1. im *räumlichen* Sinne, insoferne er die ganze Welt umspannt; in diesem Sinne heißt katholisch sein *communicare orbi terrarum*, wie Augustin sagt[20]);

2. im *zeitlichen* Sinne, insoferne er die Kontinuität mit der gesamten Christenheit aller Jahrhunderte bewahrt; in diesem Sinne gilt das berühmte Wort des Vinzenz von Lerinum: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum*[21]);

3. im *metaphysischen* Sinne, insoferne die ‚streitende' Kirche auf Erden mit der ‚triumphierenden' Kirche des Himmels in einer unlöslichen Einheit verbunden ist; in diesem Sinne heißt katholisch sein: betend in der *communio sanctorum* stehen;

4. im *geistig-inhaltlichen* Sinne, insoferne die katholische Lehre alle Wahrheit enthält und harmonisch vereint und das katholische Leben allem Göttlichen, Guten und Schönen sich öffnet. In diesem Sinne gilt das Wort des heiligen Cyrill von Jerusalem[22]) von der Kirche: *καθολικῶς διδάσκει, καθολικῶς ἰατρεύει καὶ θεραπεύει*, sowie der Satz des Vinzenz von Lerinum: *Omnia fere universaliter comprehendit*[23]).

Als Universalreligion sucht die römisch-katholische Kirche alle religiösen Stufen, Formen und Ideen zu umspannen, die niedrigsten und die höchsten; darum schließt sie die vor- und außerchristlichen Religionen nicht aus, sondern assimiliert sich alles irgendwie Wertvolle und Nützliche: antike Volksreligion, jüdischer Gesetzesdienst und Tempelkult, hellenistische Mysterienliturgie, Askese und Mystik haben in ihrem Riesendom einen Platz gefunden, und es muß einmal auch die Zeit kommen, da indische und chinesische Weisheit in ihr Riesenbecken einströmen. Darum ist der Katholizismus eine Heimstätte für alle Menschen, Völker und Rassen; er hat nach Tyrrells schönem Wort „Milch für die Schwachen und Speise für die

---

[19]) Zwischen Scylla und Charybdis, oder die alte und die neue Theologie, übs. E. Wolff, Jena 1908, 87.

[20]) *Contra litt. Petil.* 2, 174.

[21]) *Commonit.* 2.

[22]) *Cat.* 18, 23; Mi, PG 33, 1043.

[23]) *Commonit.* 2.

Starken"[24]), d. h. Nahrung nicht nur für die vollendeten, sondern auch für die werdenden Christen. Aber dieser Universalismus beschränkt sich gar nicht auf das rein religiöse Gebiet, sondern umfaßt das gesamte Geistes- und Kulturleben; die Philosophien der Antike (die platonische, die aristotelische und die stoische) dienen zur systematischen Herausarbeitung der christlichen Heilswahrheiten und des christlichen Lebensideals; die schönen Künste dienen als Helferinnen des christlichen Gottesdienstes; ja, sogar das denkbar Weltlichste, die Rechtsweisheit und Staatskunst des römischen Imperiums gewinnen höhere Bedeutung, um die äußere Organisation der sichtbaren Kirche zu verfestigen. Die letzte Wurzel dieser Universalität ist der allem Manichäismus und Gnostizismus feindliche Glaube an die Göttlichkeit der ganzen Schöpfung und die über alle pietistische Exklusivität sich erhebende Überzeugung von Gottes Offenbarung auf der ganzen Erde.

Dieses Zusammensein von Christlichem und Außerchristlichem, besser gesagt: allgemein Menschlichem, begründet den Doppelcharakter des Katholizismus: die Sphäre des Natürlichen ist hier nirgends aufgehoben, sondern überwölbt von der Sphäre des Übernatürlichen. Natur und Übernatur, Vernunft und Glaube, Heidentum und Christentum, Staat und Kirche, Profanes und Heiliges sind nicht einander ausschließende Gegensätze, sondern vereinen sich in einer höheren Harmonie; alles natürliche Leben ist die selbstverständliche Basis der übernatürlichen Heilsmitteilung. *Gratia praesupponit naturam; gratia naturam non tollit, sed perficit*[25]) — in diesen thomistischen Formeln ist das eigentliche Strukturprinzip des Katholizismus am bündigsten ausgesprochen.

Der Katholizismus trägt durchaus synthetischen Charakter; Natürliches und Übernatürliches greifen ineinander wie ein kunstvolles Räderwerk; wenn man ihn als *complexio oppositorum* bezeichnet, so muß der Ton auf dem ersten Wort liegen; denn die Gegensätze sind zusammengefaßt, harmonisiert und balanciert. Darum offenbart er sich stets als doppelpolig: Elastizität und Starrheit, Fortschritt und Beharrung, Universalität und Ausschließlichkeit, Geistigkeit und Weltlichkeit halten einander die Wage. Was aber die auseinanderstrebende Gegensätzlichkeit und Mannigfaltigkeit des Katholizismus immer wieder zur Einheit zusammenfaßt, ist dreierlei:

---

[24]) *Le christianisme à la croisée des chemins trad.* Arnavon, Paris 1910, 330.
[25]) *Summ. Theol.*, q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2 ad 1.

1. Die katholische Einheit findet ihren Ausdruck in der Gedankenarbeit der großen theologischen Systematiker, deren größter Thomas von Aquino war. Philosophie, Politik, Theologie und Mystik sind in seinem Denken zur Einheit geworden. Seine *Summa theologica* — schon der Name ist ein sprechendes Symbol seines Gedankendomes — ist vielleicht die großartigste Offenbarung katholischer Universalität. Dadurch daß er die Unterscheidung von „Natur und Übernatur" in den Mittelpunkt seines theologischen Gedankensystems rückte, hat er nach der Meinung Friedrich von Hügels das Wesen des Christentums adäquater ausgedrückt als Paulus und Augustinus, deren Denken sich um das Gegensatzpaar „Sünde und Gnade" dreht[25a]).

2. Ihren zweiten Ausdruck findet die Einheit des römischen Katholizismus im Dogma, in welchem seine Glaubensnormen in den Formeln der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie klaren Ausdruck gefunden haben. Dieses Dogma umfaßt drei Kreise: das christologische Dogma der alten Kirche, das die römische Kirche mit allen in der historischen Kontinuität stehenden Kirchen gemeinsam hat; das Gnaden- und Sakramentsdogma des Tridentinums, das auf der Theologie des Aquinaten ruht und die römisch-katholische Lehre gegenüber der reformatorischen abgrenzt, und endlich das kirchenrechtliche Dogma des Vaticanums, das den jahrhundertelangen Prozeß der kirchlichen Zentralisierung zum Abschluß bringt, und durch das die römische Kirche ihre Abschließung von den orientalischen und altkatholischen Kirchen zu Ende führt.

3. Das dritte und stärkste Einheitsband des römischen Katholizismus ist das Kirchenrecht, wie es im Mittelalter sich entfaltet und endlich feste Gestalt gewonnen hat im *Codex iuris canonici.* Der eherne Wall der rechtlich-hierarchischen Institution ist es, welcher dem ganzen vielgestaltigen Organismus der römisch-katholischen Kirche seine vielbewunderte Festigkeit verleiht, der aber zugleich als das schwerste Hindernis zwischen ihr und den anderen christlichen Kirchen sich auftürmt.

Die Universalität der römischen Kirche ist etwas unendlich Großes und Beglückendes, aber wenn sie für sich allein wirkt, zugleich etwas unendlich Gefährliches. Könnte sich dieser universelle Trieb, der im Christentum von Anfang an lebendig war, einseitig und hemmungslos auswirken, dann wäre das Christentum in seinem Lebensnerv bedroht. Aber das Christentum hat noch einen anderen Trieb, den Drang zur Reinheit, den

[25a]) Vgl. besonders Essays and Addresses in the Philosophy of Religion 1921, XV und öfter.

puritanischen Trieb, und dieser widersetzt sich dem universalistischen und verhindert seine Alleinherrschaft. Von Anfang an beobachten wir im Christentum eine starke Gegenbewegung gegen den fortschreitenden Katholisierungsprozeß, und diese Gegenbewegung schafft sich immer wieder gewaltsam ihr Recht in der αἱρεσις von der Großkirche. Das Wort ‚Häresie' hat wie das Wort ‚katholisch' einen buchstäblichen und einen idealen Sinn; es bedeutet nicht nur die räumliche Absonderung von der Großkirche, sondern auch die Absonderung des ‚reinen' Evangeliums aus der Fülle der katholischen Bestandteile. Die Häresie hat eine ungeheure Bedeutung für die Gesundheit der christlichen Kirche; ohne die Häresie wäre das Christentum nicht Christentum geblieben. Das neutestamentliche Wort von der Notwendigkeit der Häresie — *oportet et haereses esse* (1. Kor. 11, 19) — hat eine noch umfassendere Bedeutung, als der Apostel im Sinne hatte.

Wider Gnostizismus und Judaismus, welche beide verschiedene Erscheinungsformen des Katholisierungsprozesses der Kirche waren, erhob Marcion die Predigt vom ‚fernen Gott', der nichts mit der Schöpfung zu tun hat, sondern reine Erlöserliebe ist. Marcions Lehre war eine Häresie, denn sie leugnete die dem Christentum wesentliche Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erlösung, Natur und Übernatur, von Altem und Neuem Testament. Die Häresie wurde von der katholischen Kirche ausgeschieden, aber ihr paulinisches Wahrheitselement kam in der Kirche zum Siege; Marcion war es, der den Anstoß zur Schaffung des neutestamentlichen Kanons gab.

Wider die Objektivierung und Versinnlichung der Amtskirche wandte sich der pneumatische Montanismus. Sein Axiom *‚ecclesia spiritus, non numerus episcoporum'* war eine Häresie, welche den Charakter der Kirche als gottgestifteter Heilsanstalt, ja, tieferhin den Inkarnationsglauben überhaupt zerstörte. Die Häresie wurde mit dem Anathem belegt, aber zugleich rettete sie in der Großkirche den urchristlichen Glauben an die unsichtbare Kirche des Geistes.

Wider das sakramentale *opus operatum* der katholischen Kirche erhob sich der charismatische Donatismus, welcher die Gnadenmitteilung nicht an die sakramentale Sache, sondern an die lebendige priesterliche Führerpersönlichkeit knüpfte. Sein Grundsatz war eine Häresie, welche die Objektivität der Gnade Christi zerstörte und den Christen der Tyrannis des Subjektivismus überantwortete. Aber ohne diese Häresie wäre der

Großkirche etwas vom charismatischen Geist des Urchristentums verloren gegangen.

Wider die Verweltlichung und Entartung der mittelalterlichen Papstkirche stellten Waldenser, Wiclifiten und Husiten das hehre Ideal der apostolischen Gemeinde und sagten der sündenbefleckten Hierarchie den Gehorsam auf. Wider die Unsumme der päpstlichen Dekretalien stellten sie die Bergpredigt und die Aussendungsrede des Herrn in ihrer Schlichtheit und Wucht. Aber die Bindung der kirchlichen Autoritätsrechte an das apostolische Heiligkeitsideal bedeutete eine Zerstörung des von Christus eingesetzten Kirchenamtes; darum mußte auch diese Häresie verurteilt werden. Und doch wäre ohne sie die mittelalterliche Kirche der vollen Verweltlichung anheimgefallen.

Alle diese Häresien sind gewaltige Reaktionen des urchristlichen Geistes gegen die von innerer Entartung bedrohte Großkirche; aber alle sind einseitig, insofern sie dem von der Kirche vernachlässigten oder unterdrückten Wahrheitselement durch die Verneinung anderer ebenso wichtiger Wahrheitselemente zum Recht zu verhelfen suchten. Sie hatten den Blick für das Ganze verloren und wurden so zuerst in die innere und schließlich auch in die äußere Isolierung hineingetrieben. So urchristlich auch alle diese Häresien in ihrem Ansatzpunkte waren, so trugen doch alle wegen ihrer Einseitigkeit von Anfang an den Todeskeim in sich.

Eine solche urchristliche Reaktion stellt auch Luthers Auftreten dar, freilich eine viel umfassendere und tiefergreifende. Denn ihm geht es nicht um die Besserung von Schäden oder Mißbräuchen der Kirche, sondern um das Herz des Christentums, um das Evangelium von Gottes sündenvergebender Gnade. Luther stellt sich in ausdrücklichen Gegensatz zu den mittelalterlichen Kirchenverbesserern, welche nur das Leben der Kirche reformieren wollten und so an der Außenseite haften blieben. Mit einem kühnen Griff erfaßt er das Höchste, reißt es aus der Fülle katholischen Lebens heraus und stellt es auf einen einsamen Thron. „ Das Evangelium soll ohne Unterlaß schallen und klingen durch aller Christen Mund“. Und „die Summa des Evangelii ist die: Wer an Christum gläubet, dem sollen seine Sünden vergeben sein[26])“. Ohne alle eigenen Werke, allein durch den demütig vertrauenden Glauben empfängt der Mensch Gottes sündenvergebende Gnade und in ihr Liebe, Friede, Freude und Seligkeit. Und diese Seligkeit gibt er weiter an seine Brüder in verzeihender, schenkender, helfender und dienender Liebe. In diesem „Gläuben und Lieben“ ist für

[26]) Erl. 11², 169 f.

Luther das ganze Christenleben beschlossen; es ist für ihn eines und alles. Auf dieses eine Notwendige fällt alles Licht aus dem mächtigen Scheinwerfer seiner lebendigen Erfahrung, alles andere aber bleibt im tiefsten Dunkel. Von all dem, was das katholische Riesengebäude umschloß, sah er nur dies Eine und was er unmittelbar als Ausdruck dieses Einen erfassen konnte. Und dieses Eine war für ihn so neu, so wunderbar, daß er glaubte, die Christen vor ihm hätten es noch nie rein gesehen, das Evangelium sei vielmehr verschüttet gewesen unter einem mächtigen Haufen unterchristlicher Bräuche und Vorstellungen.

Doch wie kam Luther zu dieser reduzierenden Betrachtung des umfassenden katholischen Systems? Zwei Pfeiler des katholischen Riesendoms zerbrachen ihm, und damit stürzte für ihn der ganze mächtige Bau zusammen. Diese Pfeiler waren die Gesetzesreligion und das monastische Vollkommenheitsideal. Luther ward irre an dem religiösen Leistungsgedanken, und dieses Irrewerden führte ihn zu einer völlig neuen Sehweise.

Luther war ein tief frommer Mönch, der es mit seiner monastischen Verpflichtung ganz ernst nahm und ehrlich nach Vollkommenheit trachtete. Aber er hatte das monastische Leben nur unter dem grausamen Zwang eines in der Not des Augenblicks abgelegten Gelübdes erwählt, während er des inneren Berufs für dieses Leben ermangelte. Darum befand er sich von Anfang an in starker Spannung mit dem religiösen Ziel, das er sich gesteckt hatte. Es fehlte ihm jene Freudigkeit des Verzichts und der Hingabe, mit der so viele hochsinnige Jünglinge aus freiem Antrieb das monastische Lebensideal erwählten. Weil ein harter Zwang auf ihm lastete, sah er das ganz Mönchsleben, ja, das religiöse Leben überhaupt unter dem Gesichtspunkt der Leistung, des Werkes und Verdienstes. Der Vulgärkatholizismus seiner Zeit mit seiner Unsumme frommer Observanzen mußte ihn in seiner falschen Auffassung bestärken. Luther ist nie in den tieferen Sinn des Mönchsideals eingedrungen: jener freudig-heroische Geist, wie er die Regeln des hl. Benedikt und des hl. Franz durchpulst, blieb ihm fremd; er übersah gänzlich, daß die göttliche Gnade das A und O im Vollkommenheitsstreben des Mönches ist; so zerrieb er sich innerlich an der Unmöglichkeit, das monastische Vollkommenheitsideal aus eigener Kraft zu erringen; es blieb ihm verborgen, was den geistigen Habitus des wahren Mönchs ausmacht, was über allen Pforten benediktinischer Klöster steht, die gottgeschenkte *pax*.

Der innere Konflikt mit dem falsch verstandenen Mönchsideal führte bei Luther jene religiöse Krankheit herbei, die im spätmittelalterlichen Katholizismus immer weiter um sich griff und im nachtridentinischen Katholizismus geradezu endemisch wurde, die Skrupulosität oder, wie sie in der mittelalterlichen Sprache hieß, die *pusillanimitas*. Alle Selbstzeugnisse Luthers zeigen jedem mit römisch-katholischem Seelenleben Vertrauten auf den ersten Blick, daß Luther Skrupulant war. Gerade Alfons Viktor Müller, ein ehemaliger Dominikaner, der sich der Lutherforschung besonders gewidmet[27]), hat diese von protestantischen Forschern immer wieder verkannte Seelenkrankheit Luthers gebührend hervorgehoben[28]). Seine melancholische Gemütsveranlagung steigerte naturgemäß noch die innere Angst und Unsicherheit, in die er bei seinem Vollkommenheitsbestreben geriet.

Die Krisis in Luthers Klosterleben war jedoch nicht ausschließlich durch Skrupulosität bedingt. Luther war in einer mystischen Atmosphäre aufgewachsen und hatte sich viel mit mystischer Literatur beschäftigt; und er war nicht nur mit den Gedanken der Mystik vertraut, sondern lebte selber die Mystik. Das mystische Leben besteht jedoch keineswegs nur in erhebenden Seligkeitsgefühlen und schweigendem Gleichmut, es umfaßt vielmehr auch furchtbare Zustände innerer Angst und Verlassenheit. Die treffliche Kennerin der Mystik, Evelyn Underhill[29]), hat das Verdienst, auf die hohe Bedeutung hingewiesen zu haben, die diese schauervollen Zustände im Leben der Mystiker besitzen. Die mystische Sprache kennzeichnet sie als ‚dunkle Nacht der Seele', als *siccitas, desolatio, infernum temporale*. Luther hat die Schrecken dieser ‚dunklen Nacht' durchschritten und in wundervoller Plastik beschrieben. „Sie waren so furchtbar und so höllisch, daß es keine Zunge aussprechen, keine Feder es schreiben, kein Uneingeweihter glauben kann . . . . Da gibt es keine Flucht, keinen Trost, weder von innen noch außen. sondern rings nur Anklage . . . Die Seele trinkt nichts anderes als die ewige Pein. Eine Höllenqual ist jener unerträgliche, allen Trost ausschließende Schrecken[30]."

---

[27]) Vgl. Luthers theologische Quellen, seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar, Gießen 1912; Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht, Bern 1918.

[28]) Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, Gotha 1920, 66 ff. (Vgl. übrigens auch „Una Sancta" I, 190. D. Hgbr.)

[29]) *Mysticism*, London 1919[8], 450 ff.; übs. von H. Meyer-Frank und H. Meyer-Benfey, München 1928, 494 ff.

[30]) Weim. I 557 f.

Wie fand Luther Befreiung aus diesen furchtbaren inneren Anfechtungen? Den Ausweg wies ihm die katholische Frömmigkeitsliteratur. Es gab damals besondere Trostschriften, aus denen ängstliche und verzagte Seelen Heilung ihrer Krankheit finden konnten. Es waren vor allem Gersons Schriften *De consolatione* und *De remediis contra pusillanimitatem*, die Luther mit dem Gedanken der *fiducialis* und *salubris desperatio* vertraut machten. Dazu kamen die Anweisungen, welche die mystische Literatur für die Zustände der Trostlosigkeit gab. Die *Imitatio Christi*, die „Theologia deutsch" und Tauler predigten die restlose Hingabe des Willens an Gott, den gänzlichen Verzicht auf alles eigene Wollen, Wünschen und Tun. Gerade diese Anweisungen boten Luther eine mächtige Hilfe. Nicht umsonst hat er Taulers Theologie als die heilsamste, dem Evangelium am besten entsprechende gepriesen[31]) und die „Theologia deutsch" als das Buch verherrlicht, aus dem er nach der Bibel und St. Augustin am meisten gelernt habe[32]).

Alle diese Schriften gaben ihm jedoch nicht mehr als Fingerzeige zur Lösung der Krise; die Lösung kam ihm aus dem Neuen Testamente. Als er über das Pauluswort *iustus ex fide vivit* nachsann, erschloß sich ihm mit einem Schlage eine neue Welt. Er erfaßte den fundamentalen Unterschied von Gesetz und Evangelium; er erkannte, daß die Gerechtigkeit nicht durch den Menschen in eigener Tat erworben wird *(iustitia activa)*, sondern ihm geschenkt wird durch Gottes unergründliche Gnade *(iustitia passiva)*[32a]). Jenes Pauluswort wurde ihm zum Schlüssel des neuen Lebens, zur „Pforte des Paradieses"[33]); es brachte seinem unstet ringenden Gemüt die ersehnte Gewißheit des Heils. Und jenes Wort wurde ihm zum archimedischen Punkt, von dem aus er die ganze Welt des Katholizismus aus den Angeln hob.

Der Mensch ist nach Luther völlig unfrei, radikal verderbt, „ganz und gar vermaledeit", gänzlich unfähig, das Gesetz Gottes zu erfüllen. Das

---

[31]) Briefe hsg. Endres I 75; Weim. I 557.

[32]) Erl. 63, 239.

[32a]) Doch ist Luthers eigene Behauptung, daß die für den Durchbruch seines Rechtfertigungsglaubens entscheidende Stelle Röm. 1, 17 vor ihm stets im Sinne der *iustitia activa* verstanden worden sei (Erl., *opp. lat. var.* I 15 ff.), falsch. H. Denifle hat in verdienstvoller Weise gezeigt, daß kein einziger christlicher Lehrer seit dem Ambrosiaster die paulinische Stelle anders als im Sinne der Rechtfertigungsgnade verstanden hat. Quellenbelege zu Luther und Luthertum: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über *iustitia Dei* (Röm. 1, 17) und *iustificatio*, Mainz 1905.

[33]) Erl., *Opp. var.* 1, 23.

Gesetz ist für Luther Gottes Wort, aber nur Wort des Zornes und Gerichtes; denn es bringt dem Menschen nur seine eigene Ohnmacht zur furchtbaren Gewißheit, dadurch, daß es ihm die Unmöglichkeit enthüllt, das gottgewollte sittliche Ideal zu verwirklichen; so ist es das Gesetz Gottes, das den Menschen in die völlige Verzweiflung hineintreibt. Aber Gottes Wort tötet nicht nur, sondern macht auch wieder lebendig; es richtet nicht nur, sondern beseligt auch. Wenn das Gotteswort des Gesetzes den Menschen innerlich zerschmettert hat, dann offenbart sich ihm das Gotteswort des Evangeliums; wenn der Mensch völlig zu Boden geworfen ist, dann richtet ihn die Frohbotschaft von der göttlichen Gnade wieder auf und bringt dem Erschrockenen und Verzweifelten Friede und Freude. Doch die göttliche Gnade allein ist es, die dieses Wunder vollbringt; der Mensch hat dabei nichts zu tun, er braucht nur die ausgestreckte Hand Gottes zu erfassen, die Heilstat Gottes zu bejahen, die Liebe Gottes in sein Herz einströmen zu lassen. Und dieses Gottergreifen und Gott-wirken-lassen ist der kindlich vertrauende Glaube, die *fiducia*. Ist es von Gott aus gesehen allein die Gnade — *sola gratia* —, welche dem Menschen das Heil bringt, so ist es vom Menschen aus gesehen allein der Glaube — *sola fides*. Dieser Glaube hat eine Berge versetzende Kraft, er ist „ein allmächtig Ding wie Gott selber“[34]); er ist imstande, Gott ins Herz zu schauen und Gottes innerstes Wesen zu erfassen. Er weiß nichts mehr vom Gericht Gottes, denn das Gericht ist für Gott nur ein *opus alienum*[35]), ein seinem Wesen widersprechendes Werk, das er nur aus Liebe vollzieht, um den Menschen zu sich zu ziehen, zu erlösen und zu beseligen. Der furchtbare, zürnende Gott, dessen Wahrzeichen die drei R sind (Rühmen, Richten, Rächen)[36]), ist nicht der wahre Gott. Nur dem Menschen, der sich vermißt, aus eigener Kraft den Weg zu ihm emporzusteigen, der auf seine eigene Weisheit, Heiligkeit und Gewalt pocht, erscheint Gott als vernichtendes Flammenmeer des Zornes[37]). Aber dem, der an sich selber irre geworden ist und in reinem Vertrauen und Glauben sich in Gottes Hand übergibt, dem offenbart er sein wahres Wesen, das da ist „ein Meer voller Trost“[38]), ein „Abgrund ewiger Liebe“, „ein Feuerofen und Brunst

---

[34]) Weim. X 1, 214.
[35]) Erl., *opp. ex.* 2, 282; vgl. 19, 34 f.
[36]) Erl. 52, 430.
[37]) Erl., *opp. ex.* 6, 292 f.; 19, 22 f.
[38]) Weim. 20, 716.

solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet", ein „rechter, quellender, ewiger Born aller Gnaden und Gaben"[39]).

Dieses innerste Wesen Gottes, das Luther in einer Fülle wundersamer Bilder beschreibt, kann sich dem Menschen in dieser Zeitlichkeit niemals hüllenlos offenbaren. Wehe dem Menschen, der es wagen wollte, den *Deus nudus*, den *Deus ipse* zu erkennen; er wird verzehrt von den Flammen seines Zornes, denn „niemand kann Gott schauen, ohne zu sterben". Damit der Mensch Gott in sein Herz sehen kann, hat sich dieser dem menschlichen Fassungsvermögen angepaßt und sich ihm in unscheinbaren Hüllen *(involucra)*, Masken *(larvae)*, Gleichnissen *(symbola)* gezeigt[40]); an ihnen vermag der Mensch Gottes unergründliche, sich selbst entäußernde Liebe menschlich zu erkennen. Diese Hüllen sind zunächst das Wort der Verheißung und Gnadenzusage, das Gott allererst im Paradies als Protevangelium verkündete, und das er immer wieder verkünden ließ durch Abraham, Mose und die Propheten und Sänger des Alten Bundes. Aber ungleich deutlicher als im Prophetenwort hat Gott seine grenzenlose Barmherzigkeit kundgetan in seinem menschgewordenen Sohn, durch den er selber „in unser Fleisch und Blut" gekommen ist: im armen, nackten Kindlein, das in der Krippe wimmert, im verachteten und geschmähten Schmerzensmann, der am Kreuze gottverlassen leidet und stirbt. Und diese Liebesinkarnation Gottes setzt sich ohne Unterlaß fort in der Predigt des Evangeliums, durch die der Erlöser unaufhörlich zu uns redet, und in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls, in denen er sich unablässig in seiner sündenvergebenden Liebe uns schenkt. So ist denn Christus, der fleischgewordene Gottessohn, der eigentliche „Spiegel des väterlichen Herzens"[41]), in dem wir einen Blick tun dürfen in die unendlichen Abgründe göttlicher Gnade und Liebe. Die stolze Menschenvernunft freilich stößt und ärgert sich gewaltig an diesen armseligen Verkleidungen der göttlichen Majestät; aber nur in ihnen können wir den *gnädigen* Gott ergreifen; außer dem geoffenbarten Christus können wir „nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter"[41]). So ist denn Luthers Glaubensbegriff aufs innigste verbunden mit dem christlichen Zentraldogma der Inkarnation, und gerade in dieser Verbindung zeigt sich uns klar, daß Luther das Herz des Christentums schlagen hört. Hier wird freilich auch die abgründige Kluft offenbar, welche Luthers kindlichen

---

[39]) Erl. 18², 316; Weim. 36, 424, Erl. 12², 353.
[40]) Erl., *opp. ex.* 2, 170 ff.
[41]) Erl. 21, 105.

Christusglauben von dem modernen Protestantismus trennt; denn ihm ist gerade dieses Mysterium des menschgewordenen Gottessohnes so gut wie völlig entschwunden.

Das Evangelium ist die Botschaft von der menschgewordenen Liebe Gottes, die dem in Sünden verlorenen Menschen Gottes erbarmende Gnade verbürgt. Wer diese Botschaft glaubt und Gottes dargebotene Gnade ergreift, ist seines Heils gewiß. *Ut credo, ita habeo*[42]). „Der Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreatur, welches der heilige Geist tut im Glauben[43])." Diese Heilsgewißheit Luthers ist den römisch-katholischen Theologen immer wieder als kühne Selbstüberhebung, als blasphemische Hybris erschienen. Die offizielle römische Kirchenlehre kennt keine absolute Gewißheit des Heils, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit oder moralische Gewißheit. Als die Kämmerin Gregoria Papst Gregor den Großen anflehte, er möge ihr in ihrer Unruhe und Angst doch die Gewißheit der Sündenvergebung schenken, lautete seine Antwort kalt und hart: „*Secura de peccatis tuis fieri non debes . . ., semper suspecta, semper trepida*[44])." Aber nicht nur römisch-katholische Theologen, sondern auch die Vertreter der modernsten protestantischen Theologie, die sich unablässig auf Luther berufen, verwerfen die Heilsgewißheit als satanische Versuchung und predigen die Heilsunsicherheit, den ‚Stand in der Luft', die gefahrvolle ‚Gratwanderung' als die wahrhaft christliche Glaubenshaltung. Für Luther ist jedoch keineswegs die Heilsgewißheit Hybris, sondern umgekehrt die Leugnung der Heilsgewißheit. Denn diese Gewißheit ruht nicht auf subjektiven Seligkeitsgefühlen eines Menschen, sondern einzig und allein auf der Untrüglichkeit der objektiven göttlichen Heilszusage; und diese Untrüglichkeit in Zweifel ziehen heißt für Luther, Gottes Wort mißtrauen, Gottes Liebe mißachten und Gottes Ehre lästern. Die Heilsgewißheit ist für ihn nur eine selbstverständliche Folgerung aus dem unerschütterlichen Glauben an die objektive Wahrheit göttlicher Heilsoffenbarung.

Der die Gewißheit des Heils schenkende Glaube erschließt dem Frommen nicht nur Gottes Herz und Willen, er wandelt auch das Herz des Menschen von Grund auf, macht seine Seele eins mit Christus und vergottet sie.

---

[42]) Weim. X 3, 214.
[43]) Erl. 63, 125.
[44]) Ep. lib. 7, 25; Mi, PL 57, 877.

Luther wendet ganz unbefangen die alte Lehre von der *unio mystica* samt der farbigen Brautsymbolik auf das schlichte Glaubensleben an. Der Glaube, sagt er, „vereinigt die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam; aus welcher Ehe folget ..., daß Christus und die Seele Ein Leib werden." „Der Glaube macht den Menschen Ein Ding und Einen Geist mit Gott", ja, ‚göttlicher Natur', d. h. ‚der ewigen Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit und des ewigen Lebens' ‚teilhaftig'[45]). Durch den Glauben wird nach Luther wie nach Meister Eckhart Christus im Herzen eines jeden Menschen wiedergeboren, so daß er „sich dieser Geburt nicht weniger freuen und rühmen mag, denn als wäre er auch gleichwie Christus leiblich von Maria geboren"[46]). Diese starke Betonung der vollen Christuseinigung im Glauben hält bei Luther den widerstreitenden Gedanken von der *iustitia forensis*, der *iustitia extra nos* nieder, der bisweilen bei ihm auftritt, und der in der späteren protestantischen Dogmatik vorherrschend wurde. Gerade dadurch, daß der Mensch im Glauben mit Christus ganz eins wird, ist seine Rechtfertigung nicht eine bloß äußerliche ‚Gerechtsprechung' oder ‚Anrechnung der Gerechtigkeit' *(imputatio)*, sondern eine wahre ‚Gerechtmachung' und Erneuerung. Schon das Bild Luthers von dem Einströmen der göttlichen Gnade in die gläubige Menschenseele zeigt, wie sich seine Gnadenauffassung der katholischen Lehre von der *gratia infusa* nähert. „Gottes Liebe ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist." (Röm. 5, 5.)

Die ewige Liebe, welche ins arme Menschenherz einströmt, wird jedoch nicht zum stehenden Gewässer, sondern ist ein Strom, der weiterfließen muß. Luther vergleicht die Menschenseele mit einer Röhre, welche „oben empfähet und unten wieder ausgibt", „durch welche der Born göttlicher Güter ohn Unterlaß fließen soll in andere Leute"[47]). Wohl ist es der Glaube allein, der rechtfertigt und beseligt *(sola fides)*, aber der Glaube ist niemals allein *(fides nusquam sola)*, sondern so unlöslich mit den Werken der Liebe verbunden „wie Brennen und Leuchten"[48]). „Je fester jemand gläubet, je fleißiger und williger er ist, seinem Nächsten zu helfen[49])." Glaube und Liebe sind nur zwei Phasen eines und desselben göttlichen Gesamtvorgangs. „Der Glaube empfähet, die Liebe gibt. Der Glaube bringt den Menschen zu Gott, die Liebe bringt ihn zu den Menschen; durch den

[45]) Erl. 27, 182; $15^2$, 24 f.; 52, 219.
[46]) Erl. $10^2$, 143.
[47]) Erl. $7^2$,167.
[48]) Erl. 63, 125.
[49]) Erl. $7^2$, 167.

Glauben lässet er sich wohltun von Gott, durch die Liebe tut er wohl den Menschen[50]." Die Werke der Liebe folgen mit absoluter Selbstverständlichkeit aus dem lebendigen Glauben. „Es läßt dich solche Lust und Liebe gegen Gott nicht ruhen, sondern du wirst hitzig und begierig zu tun alles, was du nur wissest, daran du solchem freundlichen, holdseligen Gott Lob, Ehre und Dank tätest; da ist kein Unterschied mehr der Werke, da sind alle Gebote aus, da ist kein Zwang noch Drang, (sondern) eitel fröhlich Wille und Lust, wohlzutun." „Der Glaube fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie getan und ist immer im Tun[51])." Kein göttliches Gebot, keine Lohnverheißung oder Strafandrohung ist das Motiv der guten Werke, sondern nur die dankbare Freude über das unverdiente Gnadengeschenk, die innere Nötigung, die Fülle göttlicher Gnade und göttlichen Reichtums weiterzuschenken, weil sie sonst die Grenzen des armen kleinen Menschenherzens sprengen müßte. Die vulgäre Auffassung von den guten Werken, durch die der Mensch sich den Himmel verdient, wird hier völlig auf den Kopf gestellt. Nicht um in den Himmel zu kommen und selig zu werden, gilt es, gute Werke zu tun, nein, „du mußt den Himmel haben und schon selig sein, ehe du gute Werke tust; die Werke verdienen nicht den Himmel, sondern wiederum der Himmel, aus lauter Gnaden gegeben, tut die guten Werke dahin, ohne Gesuch des Verdienstes, nur dem Nächsten zu Nutz und Gott zu Ehren"[52]). Die thomistische und tridentinische Gnadenlehre kommt dieser Auffassung Luthers insofern nahe, als sie alle nicht im Stande der heiligmachenden Gnade verrichteten guten Werke als *opera mortua* erklärt, die nicht fähig sind, das Heil zu wirken. Aber sie öffnet doch wiederum dem vulgären Verdienstgedanken eine Türe, dadurch, daß sie den im Stand der Gnade verrichteten Werken ausdrücklich einen verdienstlichen Charakter zuschreibt. So wunderbar kunstvoll und ausgeglichen das System der thomistisch-tridentinischen Gnadenlehre sein mag, so bleibt es doch an religiöser Wucht und Innigkeit hinter der gewiß einseitigeren und unsystematischeren Gnadenverkündigung Luthers zurück.

Wie der Glaube, so bedeutet auch die Liebe für Luther eine geheimnisvolle *unio mystica*. Das alte augustinische Axiom „*Non solum christiani, sed Christus facti sumus*[53])" kehrt hier in neuer, wunderbarer Prägung wie-

[50]) Erl. 7², 44.
[51]) Erl. 7², 169; 63, 124 f.
[52]) Erl. 7², 174.
[53]) Nach Aug., *In Joann. tract.* 21, 8.

der. Dadurch daß der Christ die im Glauben empfangene göttliche Liebe weiterschenkt an seinen hilfsbedürftigen Bruder, wird er „gegen seinen Nächsten ein Christus, wie Christus ihm geworden ist"; ja, durch sein universelles Liebeswirken wird er zu einem „Licht und Heiland der ganzen Welt"[54]). Luther wendet sogar ohne Scheu auf das Glaubens- und Liebesleben der Christen das Wort des Psalmisten (82,6) an: „Ich habe wohl gesagt, ihr seid Götter und zumal Kinder des Allerhöchsten." „Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns Erben macht aller göttlichen Güter, aber Götter sind wir durch die Liebe, die uns gegen unseren Nächsten wohltätig macht, denn göttliche Natur ist nichts anderes denn eitel Wohltätigkeit[55])." Der alte mystische Vergottungsgedanke — Luther gebraucht sogar dieses Wort in diesem Zusammenhang[56]) — blitzt hier in neuem, evangelischen Glanze durch.

Aber nicht nur jeder Christ ist in seinem Liebeswirken ein Stellvertreter Christi, auch der Hilfe heischende Bruder in seiner Not und Armut nimmt teil an der Natur Christi, der arm, nackt und elend geworden ist um unseretwillen. Weil Gott unser armseliges Fleisch und Blut angenommen hat, darum ist alles menschliche Fleisch und Blut göttlich geadelt; darum ist gewissermaßen jeder arme und elende Mensch eine Inkarnation Gottes. Unerkannt und verborgen begegnet uns Christus ohne Unterlaß in Bettlern und Krüppeln, Kindern und Blöden, Siechen und Sündern. Und in dieser verächtlichen Hülle allein können wir Gott, dessen Herrlichkeit wir kein Dankgeschenk bringen können, unsern Dank abstatten für seine überschwängliche Gnade und Barmherzigkeit. „Gott bedarf unser Werk und Wohltat nichts, sondern hat uns damit zu dem Nächsten geweiset, daß wir demselben tun, was wir ihm tun wollten . . . . (Im Nächsten), da soll man Gott finden und lieben, da soll man ihm dienen und Guts tun, wer ihm Guts tun und dienen will, daß also das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar herunter in die Liebe des Nächsten gezogen ist[57])." Die Liebe zu den Armen und Ärmsten ist nach Luther der rechte Prüfstein dafür, ob ein Christ wirklich an das Mysterium der göttlichen Menschwerdung glaubt. „Darum wer nicht bereit ist im Herzen, seinem Nächsten mit alle dem, das er vermag, zu helfen, der ... weiß und verstehet nicht, was das heiße: Got-

---

[54]) Erl. 27, 196; 12², 314.

[55]) Erl. 7², 168.

[56]) Erl. 49, 112 f.: „Wenn ein Christ anfähet, Christum zu kennen als seinen Herrn und Heiland..., so wird sein Herz gar durchgottet."

[57]) Erl. 8², 65 f.

tes Sohn ist Mensch geworden[58])." *Vidisti fratrem, vidisti dominum tuum* — dieses apokryphe Jesuswort, das uns an die Worte des messianischen Weltenrichters (Mt. 25) erinnert, hat eine wundersame, verborgene Geschichte in den Jahrhunderten christlicher Frömmigkeit. Benediktus, Franziskus von Assisi[58a]) und Vinzenz von Paul, diese Väter großer Ordensfamilien und Helden der tätigen Liebe, haben diesem Wort neuen glanzvollen Ausdruck verliehen; aber nicht minder machtvoll als diese großen Heiligen der römischen Kirche hat Luther dieses christliche Urmysterium zu künden verstanden. ‚Gläuben und Lieben' — wie heller Glockenklang schallen diese Worte durch Luthers Schrifttum, so hell, so rein, so gewaltig, daß sie alle schrillen Mißtöne seiner Kampfschriften zum Schweigen bringen. Wenn wir Luther vom ‚Gläuben und Lieben' reden hören, dann wird unser Herz warm, denn dann schauen wir in sein Innerstes, doch nicht nur in sein Innerstes, sondern ins Innerste des Christentums. Denn, darin wird jeder wirkliche Christ Luther beistimmen, „alle christliche Lehre, Werk und Leben, ist kurz, klärlich, überflüssig begriffen in den zwei Stücken: Gläuben und Lieben[59])."

Was Luther mit prophetischer und dichterischer Sprachgewalt über das Wunder des ‚Gläubens und Liebens' verkündet, quillt aus seiner persönlichsten Erfahrung, die ihm in der Berührung mit dem paulinischen Evangelium zuteil geworden ist. Im Feuer dieser persönlichen Erfahrung hat er alle christlichen Grundbegriffe umgeschmolzen und neu geprägt, so daß sie den Stempel seines persönlichen Erlebnisses tragen.

1. Das *Evangelium* ist für Luther nicht das neutestamentliche *κήρυγμα*, das Gesetz und Gnadenverkündigung umspannt, sondern ausschließlich die Predigt von der sündenvergebenden Gnade Gottes, die den Menschen rettet ohne sein eigenes Zutun, die nur herzlichen Glauben und festes Vertrauen fordert — in der Tat „eine süße, gute, gnädige Botschaft, die ein betrübt, erschrocken Herz erfreuet und erhebt[60])." Das Gesetz ist für Luther nicht eine positive göttliche Forderung, ein selbständiges Ideal, sondern nur die dunkle Folie, von der sich das Evangelium um so strahlender abhebt, der Hammer, mit dem Gott den menschlichen Willen zerschmettert, auf daß er, verzweifelnd an sich selber, seine Zuflucht nehme zum vertrauenden Glauben an Gottes alleinwirkende Gnade.

---

[58]) Erl. $15^2$, 134.
[58a]) Vgl. Fr. Heiler in Franziskusheft der „Una Sancta" (1926), S. 28. (D. Hgbr.)
[59]) Erl. $7^2$, 167.
[60]) Erl. $7^2$, 155.

2. Die *Schrift* ist für Luther nichts anderes als ein ‚Trostbuch', dazu bestimmt, die zitternden Sünder aufzurichten und zu erquicken. Zwar umfaßt die Schrift des Alten und Neuen Testamentes Gesetz und Evangelium, aber das Gesetz ist nur der düstere Hintergrund für das helle Licht der göttlichen Gnadenverkündigung. Der eigentliche Zweck ist der Gnadentrost: „Die Schrift will allein trösten[61])". Kern und Mark der Schrift sind darum jene Stellen, welche klar und gewaltig das Wunder der *gratia sola* und *sola fides* verkünden. Diese Kernstellen, die in unsern Lutherbibeln fett gedruckt sind, bilden „das Wort im Wort"; sie sind auch der Schlüssel, welcher die unklaren und schwierigen Stellen unserem Verständnis erschließen[62]). Weil Luther von diesen Zentralstellen aus die ganze Bibel deutet, darum ist diese für ihn etwas ungeheuer Einfaches; er weiß nichts von der Kompliziertheit des biblischen Schrifttums, das nach unseren bibelkritischen Erkenntnissen die Geschichte des Gottesumganges von Jahrtausenden widerspiegelt. Luther liest in der Genesis genau so wie bei Jesaias und den Psalmisten und bei Paulus *sein* Evangelium von der Rechtfertigung aus dem Glauben. „Die ganze Schrift stimmt allenthalben überein"; „alle Evangelien lehren und schreiben allenthalben ... *ein* Ding[63])." Dennoch statuiert Luther Wertunterschiede der verschiedenen biblischen Bücher je nach der Klarheit und Wucht, mit der sie den ‚Hauptartikel' der Rechtfertigung ausdrücken. Darum stellt Luther nicht nur das Johannesevangelium, „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium", hoch über die synoptischen Evangelien — er glaubt, daß nur Johannes den Namen ‚Evangelist' verdient[64]) —, er stellt sogar die paulinischen Briefe über die Evangelien; am höchsten wertet er den Römerbrief, der ihm geradezu ‚das rechte Hauptstück des Neuen Testamentes und das allerlauterste Evangelium' ist[65]). So hat denn Luther seine eigene, an Paulus orientierte Heilserfahrung zum Maßstab der ganzen Schrift erhoben. Wenn er im Kampf der Bibelausleger das *urgere Christum contra scripturam* als Grundsatz befolgt, so ist ihm Christus eben nichts anderes als der Spender der Sündenvergebung und des Gnadentrostes, nach dem sein Herz hungerte.

3. Die ‚Christologie' Luthers ist nur eine Funktion der Gnadenlehre. Wohl hat er leidenschaftlich das altkirchliche Christusdogma verfochten und das Anathem wider alle christologischen Ketzer geschleudert;

---

[61]) Erl. $7^2$, 61 f.
[62]) Erl. 39, 134.
[63]) Erl. 33, 22.
[64]) Erl. 63, 115; $12^2$, 339.
[65]) Erl. $7^2$, 155; 51, 326 f.; 63, 119.

wohl waren ihm alle Tatsachen der Heilsgeschichte — Inkarnation, Versöhnungstod und Auferstehung — unerschütterliche Glaubenswahrheiten (obgleich er sie keineswegs in einem massiv historischen Sinne auffaßte); aber soweit das Christusdogma nicht für die persönliche Gnadenerfahrung fruchtbar gemacht werden konnte, war es ihm innerlich gleichgültig. Nichts beleuchtet seine rein soteriologische Christologie besser als sein prachtvolles Wort über die Zweinaturenlehre:

„Also haben die Sophisten Christum gemalet, wie er Mensch und Gott sei . . ., mischen seine beiden Naturen wunderlich ineinander, welches denn nur eine sophistische Erkenntnis des Herrn Christi ist. Denn Christus ist nicht darum Christus genennet, daß er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an? Sondern er träget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat, dasselbige gibt ihm den Namen. Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber daß er sein Amt dahin gewendet, und seine Liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu Gut[66])."

4. Weil Christus für Luther erstlich und letztlich der Sünderheiland ist, darum tritt für ihn der große Gedanke des Königtums Christi in den Hintergrund; darum ist für ihn auch der Begriff des *Gottesreiches* seines dynamisch-historischen wie seines eschatologischen Charakters entkleidet und ganz in die innere Sphäre des Gnadenerlebnisses verlegt. Das Reich Gottes ist ein „Trostreich und Hilfereich, in welchem man die Blöden nicht mehr erschrecken oder in Angst stecken lassen, sondern sie trösten und fröhlich machen soll"[67]). Wo Gottes Wort von der Sündenvergebung gepredigt und von gläubigen Herzen aufgenommen wird, da hebt Gottes Reich an und wird des Teufels Reich zurückgedrängt. Luther kennt darum nur das ‚Gottesreich in uns', das nichts anderes ist als „Friede und Freude im Heiligen Geist".

5. Wie die Schrift und das Gottesreich, so ist auch die *Kirche* für Luther nur ein Funktionsbegriff des Evangeliums. Zwar verficht auch er mit Nachdruck das alte Axiom: *Extra ecclesiam nulla salus:* „Wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden ...; denn außer der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit[68])." Aber die tiefe und zarte Lehre der Väter, zumal Augustins, von dem *Corpus Christi mysticum* hat bei ihm nur ein schwaches Echo gefunden. Die unsichtbare Kirche ist für ihn die Gemeinde derer, welche die Sünden-

[66]) Erl. 35, 207 f.
[67]) Erl. $1^2$, 34.
[68]) Erl. $10^2$, 170.

vergebung aus lauter Gnaden an sich erfahren haben; die sichtbare Kirche hingegen findet sich dort, wo das ‚reine Evangelium', d. h. die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, gepredigt wird. Nicht die Eucharistie, sondern die Verkündigung des Wortes ist das Zentrum der Kirche — *tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei*[69]). Die ‚lautere Lehre des Evangeliums' ist für Luther auch das Band der Einheit und Katholizität, das die ganze Christenheit auf dem weiten Erdenrund umschließt[70]). Auch die Schlüsselgewalt, die Christus der Kirche verliehen hat, bezieht sich nach ihm ausschließlich auf die Verkündigung der Sündenvergebung; „die armen, sündigen Gewissen sollen einen Trost haben, wo sie durch einen Menschen werden aufgelöst oder absolvieret"[71]). Aber nicht die Bischöfe oder Priester sind es, denen Christus die Schlüssel anvertraut hat, nein, seine „eitel gnädige Zusagung" ist „der ganzen Gemeine aller Christenheit getan"[71]). Ein jeder Christ ist Priester kraft der Taufgnade und als solcher berufen, teilzuhaben an Christi Priestertum, d. h. ein Tröster und Helfer zu werden für seine gequälten und verirrten Brüder. Darum sieht Luther die *successio apostolica* und das Vicariat Christi nicht dort, wo eine kirchenrechtlich gültige Hierarchie besteht, sondern dort, wo von der Gnade ergriffene Jünger Christi ihren Brüdern den Trost der Sündenvergebung schenken.

6. Weil die Kirche aufs Wort der Gnade gegründet ist, darum besteht der *Gottesdienst* für Luther in erster Linie im „Predigen und Lehren des Gotteswortes". „Wo nicht Gottes Wort gepredigt wird, ist's besser, daß man weder singe noch lese noch zusammenkomme." Alle äußeren Ordnungen, Riten und Zeremonien sind nebensächlich, sie alle sind „Menschenfündlein und Aufsätze, die Gott nicht achtet, und die den rechten Gottesdienst mit ihrem Gleißen verdunkeln. Es bedarf nur einerlei, des Evangelii, daß man das wohl treibe . . . , das ist die rechte Glocke und Orgel zu diesem Gottesdienst"[72]). Zwar hat Luther eine Meßordnung in pietätvoller Anlehnung an die liturgische Ordnung der römischen Kirche geschaffen; aber er wollte mit ihr nur ein unverbindliches Paradigma geben, ja, er warnte geradezu davor, diese Ordnung als verpflichtende Institution anzusehen. Denn ihm kommt es nur auf das Eine an, daß „Gottes Wort im Schwange gehe und die Seelen immer aufrichte und erquicke"[73]).

[69]) Weim. VII 721.
[70]) Erl. $9^2$, 286.
[71]) Erl. 27, 123.
[72]) Erl. 22, 235; 153; $7^2$, 149.
[73]) Erl. 22, 155.

7. Weil das Wort das ‚Hauptstück' des Gottesdienstes ist, darum ist für Luther das *Sakrament* nur eine Nebenform und Variante des Wortes. „Es liegt viel mehr an dem Testament denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten denn an den Zeichen . . . Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich nießen, wenn ich nur das Testament, das ist: die Worte und Gelübde Christi, für mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke[74])." Weil also das Wort des Evangeliums schon den vollen Gnadentrost dem Herzen schenken kann, darum ist das Sakrament an sich entbehrlich. Dennoch gewinnt es für Luther eine besondere Bedeutung als feierliche, sinnenfällige Bekräftigung der im Wort geschenkten göttlichen Heilszusage. Das Sakrament steht nach seiner Auffassung zum Wort in demselben Verhältnis wie das Siegel eines Briefes zum Briefe selber. Wie dieses ohne das Schriftstück wertlos ist, so ist auch das Sakrament ohne das ‚Wort und Gelübde Gottes' „tot und nichts, gleich wie ein Leib ohne Seele, ein Faß ohne Wein, eine Tasche ohne Geld, eine Figur ohne Erfüllung, ein Buchstabe ohne Geist, eine Scheide ohne Messer"[75]). Deshalb ist für Luther bei der sakramentalen Handlung, zumal beim Abendmahl, nicht das äußere Zeichen das Wesentliche, sondern die Worte Christi, jedoch nicht als konsekrierende Formel, welche das Wunder der Wesenswandlung bewirkt, sondern als laute Predigt an das Volk, welche den Versöhnungstod Christi zur Vergebung der Sünde verkündet. Überhaupt sieht Luther den Sinn des Abendmahlsempfangs ausschließlich in der Versicherung der Sündenvergebung; es ist darum mit Recht bemerkt worden, daß so das Abendmahl zu einer bloßen Dublette der Absolution herabsinkt[76]). Trotzdem Luther, ‚gefangen' durch die Macht der Einsetzungsworte Christi, leidenschaftlich für die Realpräsenz Christi im Augenblick des Sakramentsgenusses kämpft, so hat er doch die Objektivität des katholischen Sakramentsgedankens erweicht, indem er der Lehre vom *opus operatum* den Satz gegenüberstellt: „*Sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur;*" „*unde et tota eorum efficacia est ipsa fides, sed non operatio*[77])." Wie das Evangelium, die Schrift und die Kirche, so dient auch das Sakrament nur der Erweckung und Stärkung der individuellen Heilsgewißheit.

---

[74]) Erl. 27, 153.
[75]) Erl. 27, 153 f.
[76]) Seeberg, Dogmengeschichte IV, 1, 327.
[77]) Weim. VI, 532 f.

Die Vergebung der Sünden, die der Mensch allein durch den vertrauenden Glauben erlangt, ist für Luther das A und O des Christentums.

So sind denn alle christlichen Grundbegriffe von Luther umgeprägt worden und tragen die Inschrift: „Gehe hin in Frieden, deine Sünden sind dir vergeben." Der gesamte christliche Überlieferungsschatz ist um die Sündenvergebung als Zentralidee gruppiert. Wir können nicht genug staunen über die ungeheure Gewalt von Luthers Heilserfahrung, welche das ganze Christentum in der Fülle seiner Kräfte und Werte auf diesen einen Hauptgedanken zurückführte. Alles ist unendlich einfach und zugleich unendlich gewaltig geworden.

Diese ungeheure Vereinfachung und Reduktion bedeutet von selbst die Sprengung des katholischen Systems, dessen Wesen gerade die Fülle ist, die Mannigfaltigkeit, die Universalität, die Freiheit von aller Einseitigkeit und Ausschließlichkeit. Wohl fügten sich einzelne Bausteine des katholischen Doms der Riesenhand des Reformators und ließen sich mühelos neu behauen und seinem schlichten, evangelischen Tempelbau einfügen. Aber das System als Ganzes ließ eine Umschmelzung und Neuprägung nicht zu. So kam es denn, daß Luther gegen alle jene Elemente des Katholizismus, die seinem ‚reinen Evangelium' widersprachen, einen leidenschaftlichen Kampf aufnahm. Alles, was ihm als eine Gefahr der reinen Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben erschien, wurde von ihm rücksichtslos verworfen. Dabei wurde er oft von einer bewundernswerten feinen Witterung geleitet; Luther sah wirklich, welche Entartungserscheinungen des römischen Katholizismus das lebendige Christentum im Mark bedrohten; oft freilich auch wurde er von seiner subjektiven Begrenzung, seinem impulsiven Gefühl und seiner Leidenschaft für die Reinheit des Christentums irregeführt und zur Zerstörung kostbarer Schätze verleitet.

1. Mit sicherem Scharfblick erkannte Luther die unterchristlichen Elemente in der römisch-katholischen *Vulgärfrömmigkeit.* Er sah, wie der volkstümliche Heiligen- und Madonnenkult (der durchaus nicht mit der dogmatisch-liturgischen Heiligenverehrung zu verwechseln ist) Christi zentrale Stellung bedrohte und das genugtuende Verdienst seines Leidens und Sterbens schmälerte. Er sah, wie der ungebildete Haufe ‚die Heiligen zu Göttern gemacht' hatte, indem er den einen in dieser, den anderen in jener Sphäre als Beschützer und Nothelfer anrief[78]). Er sah, wie das Volk die Gottesmutter als Himmelskönigin verherrlichte, wie es vor Christus als dem strengen Richter unter ihren blauen Schutzmantel floh

[78]) Erl. 65, 119.

und von ihr Besänftigung ihres zornigen Sohnes erhoffte. Obgleich Luther ein zartsinniger Marienverehrer war und in innig-schönen Worten ihre Würde als Gottesgebärerin wie den Tugendglanz ihrer Demut und Reinheit feierte[79]), scheute er kein hartes Wort, wenn es galt, jene „schändliche Verlästerung und Verleugnung unseres lieben Heilands" zu brandmarken[80]). Einen noch schrofferen Kampf führte er gegen die vulgäre Meßopferauffassung seiner Zeit (die freilich keineswegs der klassischen katholischen Theologie entsprach, noch auch durch die tridentinischen Definitionen gedeckt wurde). Der Gedanke, daß im Meßopfer eine immer erneute Umstimmung und Versöhnung Gottes stattfinde, erschien ihm als blasphemische Entwürdigung des ein für allemal dargebrachten, vollgültigen und vollgenugsamen Kreuzesopfers Christi auf Golgatha, als eine neue Kreuzigung des Herrn[81]). Helle Empörung packte ihn angesichts des Unwesens der zahllosen Privatmessen, das zu Ausgang des Mittelalters in viel größerem Umfange im Schwange war als in späteren Zeiten. Darin, daß der Priester ohne Gemeinde ‚im Winkel' das Meßopfer feierte, erblickte er eine Entwürdigung des Sakraments, das der Herr als gemeinsames Mahl seiner Jünger gestiftet; und dadurch, daß die Messe gegen Entgelt für alle möglichen irdischen Zwecke gelesen wurde, ward in seinen Augen das Sakrament zur ‚Zauberei' erniedrigt und zum ‚Trödelmarkt' gemacht[82]).

2. Als Widerspiel des evangelischen Glaubens mußte Luther die ganze vulgäre *Gesetzes-* und *Verdienstreligion* erscheinen, wie sie von der mittelalterlichen Theologie und Hierarchie geduldet, ja teilweise gefördert wurde. Alles, was im vulgärkatholischen Buß- und Ablaßwesen den reinen Gnadencharakter der Rechtfertigung und Erlösung irgendwie beeinträchtigte, wurde von seiner schärfsten Anklage betroffen. Besonders grimmig bekämpfte er die Auffassung des Gebets, dieses spontansten Bekenntnisses der allein wirksamen Gottesgnade, als einer bloßen Gesetzeserfüllung und als eines bloßen Mittels zur Buße und zum Verdienst[82a]).

3. In unversöhnlichem Widerspruch zum Evangelium der Gnade stand für Luther der kalte Rechts- und Machtgedanke der römischen Hierarchie. Die Eigenart der römischen Kirche gegenüber anderen

---

[79]) Vgl. Heiler, Die Gottesmutter, Eine evangelische Marienpredigt, Die Hochkirche, 1926, Nr. 2, 54 ff.

[80]) Erl. $11^2$, 16.

[81]) Erl. 28, 44, 71 f., 80.

[82]) Erl. 27, 169; 25, 67; 28, 52.

[82a]) Vgl. Heiler, Das Gebet, $1920^2$, $1923^5$, 406.

Ausprägungen des katholischen Gedankens besteht ja vornehmlich darin, daß in ihr der christliche Reichgottesgedanke in den Formen des *ius et imperium Romanum* feste Gestalt gewann. Die hohen Segnungen dieser straffen juristisch-hierarchischen Organisation für den Bestand der Weltkirche werden gerade von scharfblickenden Historikern gerühmt; aber diese Organisation barg auch große Gefahren in sich. Die Überspannung der Idee des *ius divinum* und der auf göttlichem Recht beruhenden *plenitudo potestatis* mußte das innere Wesen der Kirche verdunkeln. Zwar suchte die theologische Spekulation einen Ausgleich zu schaffen zwischen der Kirche der äußeren Rechtsgemeinschaft und der Kirche der inneren Liebes- und Gnadengemeinschaft; aber sie konnte den fortschreitenden Prozeß der Verrechtlichung nicht hemmen. Gerade deshalb wurde Luther zur völligen Negation des Rechtsgedankens in der Kirche getrieben. Recht und Gnade, Macht und Liebe standen für ihn einander gegenüber wie Feuer und Wasser. Wenn Christus selber nicht Richter, sondern nur Heiland, Helfer und Tröster ist, wie konnte dann sein Stellvertreter den Anspruch erheben, Richter und Herrscher über die ganze Welt zu sein? Dieser Widerspruch, der sich Luther immer mehr auftat, trieb ihn nach seiner Ausstoßung zu jener leidenschaftlichen Bekämpfung des Papstes, die darin ihren Gipfel fand, daß er im Papst den Antichrist der Endzeit erblickte. Die mittelalterlichen Sektierer und Kirchenverbesserer waren ihm hierin vorangegangen; sie hatten jedoch einen anderen Sinn mit diesem polemischen Terminus verbunden. Sie sahen den Papst als den Widerchristen an, insofern sein üppiges und sittenloses Leben mit dem armen Opferleben Christi und der Apostel in unversöhnlichem Widerspruch stand; das Vikariat Christi war für sie in der buchstäblichen Nachfolge Christi beschlossen. Ganz anders Luther, der seine Kritik des Papsttums ausdrücklich von dem Urteil eines Wiclif und Hus abgrenzt. Er will scharf unterschieden haben zwischen ‚Lehre und Leben'. Solange die Lehre in der Kirche rein bewahrt wird, kann auch das sittenlose Leben eines Papstes keinen unheilbaren Schaden anrichten. Luther wäre bereit, auch einem sündhaften Papst sich unterzuordnen, wenn er nur das Evangelium predigte und predigen ließe. Aber das ist für ihn auf Grund seiner schmerzlichen Lebensschicksale das Furchtbare, daß der Papst das Köstlichste und Tröstlichste, das Evangelium von der Rechtfertigungsgnade, der Christenheit vorenthält und seine Verkünder aus ihr ausstößt. „Es liegt und stehet alles am Wort, welches uns der Papst hat genommen und verfälscht . . . und ein anderes in die Kirche gebracht." „Das Evan-

gelium hat nicht heftigere noch wütigere Feinde denn eben den Papst mit seinen Geistlichen und hohen Schulen ..., die es doch billig mit allem Fleiß fördern sollen[83])." Diese für ihn bittere Erkenntnis erfüllte sein leidenschaftlich für Christus eiferndes Herz mit einem glühenden Haß gegen das Papsttum, wie er beispiellos in der Geschichte des Christentums dasteht. Wie ein wütender Löwe kämpft er wider den Papst, den ‚Ketzer' und ‚Erzketzer'[84]), den ‚Widerchrist'; kein Spott und Hohn ist ihm zu niedrig bei seinen ungestümen Angriffen; seine ganze bäuerliche Derbheit und Roheit, die sich bei ihm mit einer wundervollen Kindeseinfalt und Zartheit verband, kommt in diesem wilden Kampf zum vollen Durchbruch. Wir erschauern im Herzensgrund, wenn wir seine rohen Anklagen wider den Papst in seinen Kampfschriften lesen, zumal in der letzten und furchtbarsten, die den Titel trägt: „Das Papsttum, vom Teufel gestiftet". Wir erkennen ihn hier nicht wieder, den gotterfüllten Prediger des Evangeliums, der mit der Zartheit der Mystiker die Geheimnisse der Krippe und des Kreuzes zu künden weiß. Und doch steht in seinem wilden Kampf wider das Papsttum seine persönliche Lauterkeit außer jedem Zweifel. Auch im Kampf bleibt Luther ein Kind, ein harmloses, wenn auch hemmungslos tobendes Kind; auch in seiner leidenschaftlichsten Polemik nehmen wir etwas von seiner kindlichen Einfalt wahr; sagt doch selbst sein römisch-katholischer Kritiker Imbart de la Tour: „*Une tendresse perce dans ses colères*[85])." Es geht Luther in diesem Kampf um sein Höchstes und Heiligstes. Er, der von sich bekennt: „Wir sind nicht vom Papst gelaufen, sondern sie haben uns von ihnen gestoßen"[86]), hat keine Hoffnung, daß eine Kirchenreform dem Evangelium in der römischen Kirche Bahn breche; denn „der Papst mit den Seinen kann nicht leiden, daß man ihn reformiere, denn dem Wort ‚reformieren' ist man zu Rom feinder denn Donner am Himmel oder dem jüngsten Tag"[87]).

Die Geschichte hat Luther Unrecht gegeben; die Reform der Kirche und des Papsttums kam, und das Evangelium von der Rechtfertigung erhielt im dogmatischen System des Tridentinums einen festen Platz. Manche Männer von apostolischer Tatkraft und Liebe haben seither die *cathedra Petri* bestiegen, und erhebende Klänge christlichen Glaubens sind von ihr erschollen. Wo das *omnia instaurare in Christo*, wo das *pax Christi in regno*

[83]) Erl. 60, 246; $1^2$, 104.
[84]) Erl. 60, 272.
[85]) *Revue de métaphysique et de morale* 1918, 579.
[86]) Erl. 44, 292.
[87]) Erl. 60, 245.

*Christi* als höchste Losung ausgegeben wird, kann nicht der Antichrist sitzen. Doch die Erkenntnis, daß Luther das Papsttum als Ganzes zu Unrecht verunglimpft hat, entbindet uns nicht von der Pflicht, seine Kampfesleidenschaft aus seinem tragischen Zwiespalt und aus der furchtbaren Entartung der damaligen Hierarchie heraus zu begreifen und zu entschuldigen. So überhitzt und häßlich uns dieser Kampf heute erscheinen mag, es war doch nur ein Kampf für Christus und seine Gnade[87a]).

4. Wie die der katholischen Kirche wesentliche hierarchische Institution, so erschien auch alle *rationale Theologie*, welche Dogma und Vernunft zu harmonisieren versucht, für Luther als ein freventlicher Widerstand gegen das göttliche Gnadenwunder. Die mittelalterliche Theologie hatte nach dem Grundsatze: *naturalis ratio subservit fidei*[88]) die aristotelische Philosophie zur Begründung, Durchdringung und Ausmünzung der christlichen Offenbarungswahrheit benützt. Da diese Philosophie ein viel stärkeres rationales Gepräge trug als die von mystischen Elementen durchtränkte platonische Philosophie, lief die scholastische Theologie Gefahr, das übervernünftige Geheimnis der göttlichen Gnade zu entleeren. Der Protest gegen diese Gefahr war unvermeidlich; trägt doch auch das edelste katholische Andachtsbüchlein des Mittelalters, die *Imitatio Christi*, ihre Abneigung gegen die scholastische Überschätzung der Vernunft unverhohlen zur Schau. In Luther äußert sich der Protest gegen den Rationalismus der Scholastik in der denkbar schroffsten Form. Das Evangelium von der unverdienten Gottesgnade ist ihm der härteste Anstoß für alles vernünftige Denken; diesen Anstoß mildern oder beseitigen heißt der Seele ihre gottgeschenkte Seligkeit rauben. Gott kann nicht mittels der Vernunft erkannt, sondern nur im Glauben an seine Selbstoffenbarung ergriffen

---

[87a]) Persönlicher Nachtrag des Verf. Obige Ausführungen, die vor zwei Jahren niedergeschrieben sind, müßte ich heute, nach einem Aufenthalt in Rom, ergänzen und zugeben, daß in Luthers Polemik gegen das Papsttum nicht nur ein zeitgeschichtliches, sondern ein *dauerndes* Wahrheitsmoment liegt. Freilich nicht die einzelnen Päpste, auch nicht die Idee des päpstlichen Primats, sondern das traditionelle juridisch-imperialistische System des Kurialismus und Papalismus ist es, das in seinem Widerspruch zum neutestamentlichen Evangelium und zur altkirchlichen Tradition sowie in seiner mangelnden Fähigkeit zu einer Reform jener Lutherpolemik bis zum heutigen Tage Nahrung gibt und sie darum in bestimmtem Umfange entschuldigt. Freilich vermag eine solche Polemik, die blind ist gegen das unleugbare Wahrheitsmoment des römischen Primats, wenig zur Überwindung des kurialistischen Systems beizutragen. Besser als die Luther'sche Methode ist die franziskanische imstande, jenem System den gefährlichen Stachel zu nehmen und es so von innen heraus zu überwinden.

[88]) Thom. S. Th. I q 1 a 8 ad 2.

werden. Wer ihn auf erkenntnismäßigem Wege zu erfassen sucht, verläßt den Pfad der Demut und klettert aus eigener Kraft zu Gott empor, statt sich an die demütige Gestalt zu halten, in der er sich zum Menschen herabbeugt. Aber er erkennt auf diesem selbstgewählten Wege keinen anderen Gott als den verborgenen Gott des Zornes und Gerichtes und wird verzehrt von seinem zerstörenden Feuermeer. Weil so die Vernunft als eine Feindin des Kreuzes Christi erscheint, darum hat ihr Luther unversöhnliche Feindschaft geschworen. Darum schilt er sie als „die Erzfeindin des Glaubens", als „die Erzhure und Teufelsbraut", der man „die Augen blenden, ja, ausstechen" und „Dreck ins Gesicht werfen soll"[89]). Darum schilt er Aristoteles, welcher der scholastischen Theologie ihr philosophisches Rüstzeug geliefert, als den „blinden heidnischen Meister", den „verdammten, hochmütigen, schalkhaften Heiden", der „des lebendigen Gottes Bücher verhindert und fast unterdrückt hat", der „mit seinen falschen Worten so viele der besten Christen irregeführet und genarret hat", dessen Bücher sich darum alle Christen weit vom Leibe halten müssen[90]). Dieser leidenschaftliche Kampf wider die Vernunft beruht auf jener Isolierung des Gnadenevangeliums, wie wir sie allenthalben bei Luther finden. Wie Marcion die Erlösung so isolierte, daß er darüber die Schöpfung leugnete, so vereinseitigte Luther den übervernünftigen Heilsglauben so sehr, daß ihm die natürliche Gotteserkenntnis darüber verloren ging; das supranationale Mysterium wurde für ihn irrational. In seinem heißen Eifer für das Wundergeschenk der Glaubensgnade vergaß er, daß auch die menschliche Vernunfterkenntnis ein Gottesgeschenk bedeutet. So zerstörte er jene großartige Harmonie zwischen natürlicher, vernünftiger Gotteserkenntnis und übernatürlicher, geoffenbarter Heilserkenntnis, wie sie die Scholastik hergestellt hatte. Dennoch war es nach all den grandiosen Synthesen christlicher Gottesgelehrter notwendig, daß einmal die ‚Torheit des Kreuzes', die aller Vernunft Hohn spricht, ganz einseitig und schroff verkündigt wurde. Und gerade Luther war dazu berufen, weil er kein scharfsinniger logischer Denker war, sondern ein einfältiges und frohes Kind, voll Glaube und Liebe.

5. Mit Luthers Kampf wider die Vernunft hängt enge zusammen seine Verachtung des Heidentums. Die katholische Theologie lehrt, daß Gott einem jeden Menschen, auch dem ärmsten Heiden, soviel Licht der Gnade schenke, daß er imstande sei, die ewige Seligkeit zu erlangen. Diese

[89]) Erl. 58, 326; 29, 241; 45, 301; 20 II 477.
[90]) Erl. 21, 344 ff.

weite Auffassung ermöglicht es, überall in der Welt die Lichtspuren göttlicher Offenbarung anzuerkennen und den Logos zu schauen, der jeden Menschen erleuchtet. Diese alte katholische Wahrheit, welche schon die frühchristlichen Apologeten verkündet hatten, und die gerade auch in Thomas von Aquin einen Anwalt besaß, wurde von den Humanisten begeistert aufgegriffen und weitergeführt. Von den Reformatoren war es Zwingli, der unter dem Einfluß des Humanismus dieser Wahrheit im Protestantismus Eingang verschaffte. Luther hat ihn deshalb schroff bekämpft, ja, geradezu einen ‚Heiden' gescholten. Für ihn gibt es weder Offenbarung noch Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums, weil sonst Christi heilsgeschichtliches Werk entwertet würde; darum sind für ihn alle erleuchteten Männer der Antike nichts anderes als ‚gottlose Heiden'[91]), das ganze Heidentum ist für ihn nur ein unermeßliches Meer von Nacht und Finsternis. Auch hier isolierte Luther die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes im menschgewordenen und gekreuzigten Christus so sehr, daß er die vorbereitende Gottesoffenbarung in der Heidenwelt vollkommen übersah.

6. Wie das vulgäre, das juridische und das rationale Element des Katholizismus, so ist dem Prediger des Gnadenevangeliums auch das kultische Mysterium vollkommen fremd. Jene geheimnisvolle Atmosphäre, in welche der Gottesdienst der Katakomben getaucht war, und die uns umweht in der Liturgie der östlichen wie der römischen Kirche, ist Luther ein unbekanntes Land. Im Eifer für die Verkündigung der reinen Gnadenlehre hat er den genuin-katholischen Sakramentalismus mit seiner tiefen Symbolik preisgegeben. Er hat die Siebenzahl der Sakramente leidenschaftlich bekämpft und die meisten Sakramentalien als törichte und gefährliche Äußerlichkeiten verworfen. Aber auch die drei Sakramente, Taufe, Absolution und Abendmahl, die er als biblisch beibehielt, hat er des altkirchlichen Mysteriencharakters entkleidet, indem er sie zu bloßen Anhängseln und Siegeln der evangelischen Wortverkündigung machte. Wohl klingt in seinem gewaltigen Streit für die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl etwas von dem gottesdienstlichen Mysterium der alten Kirche nach; hat er doch gelegentlich, den Spuren katholischer Heiliger folgend, in wundervoller Weise den Zusammenhang des Inkarnationsgeheimnisses mit dem Geheimnis des Altarsakraments hervorgehoben[92]). Dennoch war für ihn die Eucharistie nicht mehr das, was sie

[91]) Erl. 32, 399 f.
[92]) Erl. 32, 413.

für die Christen der alten Zeit gewesen war, und was sie für alle katholischen Christen noch heute ist. Sie hat ihre zentrale Stellung im Gottesdienst eingebüßt, und nicht nur das, sie umfaßt nicht mehr das ganze Mysterium des Heils, das der katholische Christ in ihr beschlossen sieht. Sie ist ihm genau so wie die Taufe nichts weiter als eine Besiegelung der Sündenvergebung, und dies nur als Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, nicht als reale dramatische Darstellung desselben. Auch die zarte *unio mystica* der Seele mit Christus und seinem ganzen Leib, der Kirche, welche der Eucharistie ihre magnetische Anziehungskraft auf die katholischen Christen verleiht, tritt für Luther beim Abendmahl stark zurück. Und endlich fehlt ihm der geheimnisvolle Zusammenhang von Eucharistie und Auferstehung, wie ihn vor allem die Väter der Ostkirche verherrlicht haben. Weil ihm das Organ für das kultische Mysterium mangelt, darum vermag er auch nicht den symbolischen Sinn der schweigenden Rezitation der Konsekrationsworte zu erkennen und macht aus ihnen eine laute Predigt der Sündenvergebung. Gerade in seiner Stellung zum Sakrament wird die eigentümlich reduzierende, verengende und vereinseitigende Betrachtungsweise Luthers am deutlichsten sichtbar. Wenn heute in den nach seinem Namen sich nennenden Kirchen eine so starke Geringschätzung des Sakraments Platz gegriffen hat, so liegt die tiefste Ursache ohne Zweifel in der Verengung des Sakramentsbegriffes durch Luther selber.

7. Weit schroffer als den kultischen Mysteriengedanken hat Luther das *Mönchsideal* bekämpft. So oft er von der ‚Möncherei' redet, strömt sein Herz über von Zorn und Bitterkeit. Seine persönliche Ungeeignetheit für das mönchische Leben, die ihn in die schmerzlichsten Konflikte hineintrieb, wie die Verwilderung, die gerade damals in den Klöstern eingerissen war, lassen ihn das Wesen des Mönchtums nicht erkennen. Er sieht weder dessen Wurzel im Leben des Herrn und seiner Apostel — nicht umsonst tragen die drei monastischen Ideale den Namen *‚consilia evangelica'* — noch die wunderbaren Früchte, welche es trotz aller Entartungen und Mißbräuche in der Kirche gezeitigt hat. Auch hat Luther völlig übersehen, daß der mönchische *status perfectionis* nicht die tatsächliche Vollkommenheit der Mönche bedeutet, sondern nur die *instrumenta perfectionis*, d. h. die besten Hilfsmittel zur vollkommenen Gottes- und Bruderliebe[93]). Endlich hat Luther vergessen, daß das ganze monastische Leben durchpulst ist von dem Gnadengedanken. Hat doch schon die *regula Benedicti* in ihrem Pro-

[93]) S. Heiler, Katholizismus 116 f., 442 ff.

log den Gedanken der *gratia sola* in lapidarer Weise eingeschärft, und zwar unter Berufung auf den Völkerapostel, der verkündet: „*Gratia Dei sum id quod sum*"; „*qui gloriatur, in Domine glorietur*". So erklärt es sich, daß kein Element des Katholizismus, auch nicht das Papsttum, von Luther so verzerrt gezeichnet wird wie gerade das Mönchtum. Hier ist die verwundbarste Stelle seiner ganzen reformatorischen Arbeit. Und doch hat Luther sehr richtig die drei Gefahren erkannt, welche das Mönchtum mit sich bringt. Die strenge Beachtung der Regel führt leicht zu Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit, zumal da die Begriffe *lex, praeceptum, opus* gerade in der klassischen Regel Benedikts so oft und so stark betont erscheinen. Die zweite Gefahr besteht darin, daß das geistliche Leben allzu sehr unter den Gesichtspunkt der *ars spiritualis* (wiederum ein Ausdruck der benediktinischen Regel) tritt, daß sein Schwerpunkt in das Training, das *exercitium* verlegt und so die Spontaneität des Gottesumganges wie die Souveränität der Gnade beeinträchtigt wird. Nun ist Luthers Frömmigkeit ganz und gar kindlich, spontan, selbstquellend; er verschmäht das mühsame Emporklettern auf der *scala perfectionis*, sondern wirft sich vertrauensvoll mit dem Zöllnergebet an das Herz des ewigen Vaters. Und schon deshalb konnte Luther die systematische Übung des geistlichen Lebens nicht verstehen. Die dritte Gefahr des Mönchtums liegt in der vulgären Auffassung, nach welcher der Mönch der Voll- und Idealchrist ist, dem gegenüber der in der Welt Lebende als Christ zweiter Ordnung erscheint. Die katholische Kirche hat diese Auffassung schon dadurch ausgeschlossen, daß sie unter ihre Heiligen auch Männer und Frauen aus den weltlichen Ständen aufgenommen hat. Weil sich aber dennoch in der östlichen wie in der westlichen Kirche eine Überschätzung des Mönches als des eigentlichen Geistmenschen eingebürgert hatte, darum war eine kräftige Reaktion unvermeidlich Es mußte einmal die Gottgefälligkeit und Heiligkeit des treuen weltlichen Berufslebens klar und einseitig ausgesprochen werden. Obgleich Luther nicht der Erste war, der den Alltagsberuf als wahren Gottesdienst erkannt hat — Eckhart, Tauler und andere mittelalterliche Fromme sind ihm darin vorangegangen—, so hat es doch in der ganzen Geschichte der Christenheit niemand gegeben, der in so wundervollen Worten den Wert des weltlichen Dienens gepriesen hat wie Luther.

„Wenn eine arme Dienstmagd das Haus kehret und tut solches im Glauben an Christum, so tut sie ein besser Werk und größeren Gottesdienst, denn Antonius in der Wüste getan hat. Denn Christus spricht, es sei kein höher Gebot, denn daß man Gott und seinen Nächsten liebe.... Das sonderlichste, höchste, heiligste Werk

ist, wenn man Gott und den Nächsten liebet ..., er heiße Mönch oder Nonne, Priester oder Laie, hoch oder nieder[94])."

Gerade in diesen herrlichen Worten hat Luther unbewußt das ausgesprochen, was Thomas von Aquino als das höchste Ziel alles mönchischen Lebens bezeichnet hat: *perfectio caritatis*[95]). Der in der Gottes- und Bruderliebe sich verzehrende Mönch und die sich für Gott und die Brüder opfernde Nonne sind den in der Welt lebenden Menschen eine stete Hilfe und Aneiferung zum wahren Christenleben in der Gottes- und Nächstenliebe. Luther hat nicht nur diesen ‚Berufs'-Charakter des christlichen Mönchtums verkannt, er hat überhaupt die Doppelpoligkeit von Christentum und Kirche, das Aufeinandergerichtetsein von Mönchtum und Weltchristentum nicht begriffen. Auch mit seiner Verwerfung des Mönchtums hat er das Christentum nivelliert und vereinseitigt und ihm dadurch kostbare Kräfte entzogen.

8. Wie das Mönchtum, so mußte auch die *Mystik*, die gerade in den Klöstern ihre schönsten Blüten trieb, der Verurteilung durch Luther verfallen; in der Tat ist sie bis zum heutigen Tage der Popanz für viele Protestanten geblieben. Mystik im engeren Sinne ist die geschichtslose Vergottungsfrömmigkeit, wie sie im Orphismus und Platonismus wurzelt und in Plotin ihre höchste außerchristliche Vollendung erreicht. Sie pocht schon mächtig an die Pforten des Urchristentums und findet Einlaß; sie dringt in noch breiterem Strome durch die griechischen Väter, durch Augustin und den Areopagiten ein und durchtränkt die ganze mittelalterliche Theologie und Frömmigkeit. Durch die Berührung mit der neutestamentlichen Offenbarung wurde sie bald stärker bald schwächer mit christlichen Lebenskräften durchsetzt und verlor fast überall ihre ursprüngliche Einseitigkeit. Vor allem raubte ihr der schlichte Inkarnationsglaube den gefährlichen Stachel, den sie in ihrer außerchristlichen Form besaß. Mochte ihr Zusammenhang mit der Kirche manchmal auch relativ lose sein, so verlor sie sich doch fast nie in einem reinen Individualismus. Auf dem Erdreich der Kirche trieb sie wunderbare Blüten und brachte große Heilige hervor, deren reiches Leben überstrahlte auf die weiten Kreise des Laientums. Auch Luther ist durch die Schule der Mystik hindurchgegangen und verdankt ihr für die Gewinnung seiner Rechtfertigungslehre unendlich viel. Dennoch wurde er zum scharfen Protest gegen sie, zumal gegen ihre areopagitische Form getrieben; er warf ihr vor, daß sie mehr platonisch als

[94]) Erl. 6², 106 f.
[95]) Thom. S. Th. II/II q 186 a 3.

christlich sei, daß man in ihr Christum nicht lernen könne, ihn vielmehr, wenn man ihn schon kenne, verliere[96]). Auch in diesem Urteil hat sich Luther als scharfsichtig erwiesen. Nicht nur seine Beobachtung des neuplatonischen Einschlages der katholischen Mystik ist historisch durchaus zutreffend; er hat auch ganz richtig die Gegensätzlichkeit verschiedener Eigentümlichkeiten der Mystik zu seiner naiven Glaubensfrömmigkeit herausgefühlt. Während die Mystik zu einem komplizierten Stufengang anweist, der in der Vergottung endet, erschließt sich ihm die Fülle göttlichen Lebens und göttlicher Liebe in einem schlichten Akt des vertrauenden Glaubens. Während die Mystik ein kunstvolles Ineinander von eigener Tat und göttlicher Gnade lehrt, vor allem an den Anfang des Heilswegs den eigenen asketischen Akt der Loslösung setzt, lebt Luther in dem Glauben, daß der Mensch nichts und die Gnade alles vollbringe. Während die Mystik zur Einkehr nach innen mahnt, klammert Luther sich an die feste äußere Stütze des Wortes[96a]). Während die Mystik sich in kühnem Fluge aufwärts schwingt und dabei alle heilsgeschichtlichen Vermittlungen hinter sich zurückläßt, ergreift Luther demütig den zu ihm sich herabbeugenden und in der Heilsgeschichte handelnden Gott. Während die Mystik häufig eine starke Neigung zu Ekstasen, Visionen und allerhand außerordentlichen Erlebnissen zeigt, verachtet Luther alle mystischen Sonderoffenbarungen und begnügt sich treu und froh mit der schlichten Kundgabe des göttlichen Willens im Wort. So prägt Luther gegenüber der katholischen Mystik in voller Konsequenz den Typus einer schlicht naiven, trotz aller Irrationalität doch wieder stark rationalen Frömmigkeit aus. Es ist darum nicht verwunderlich, daß später eine hausbackene, ebenso gut bürgerliche wie gut orthodoxe Frömmigkeit sich gerade auf diese unmystischen, rationalen Züge bei Luther berief. Auch hier zeigt sich jene unkatholische Einseitigkeit, welche den eigenen Frömmigkeitstypus verabsolutiert und der Mannigfaltigkeit von Formen nicht gerecht wird, in der sich der Umgang mit Gott bei den verschiedenen Frommen vollzieht.

So hat Luther alle jene Elemente des Katholizismus, in denen er einen Widerspruch zu seinem Evangelium von der Rechtfertigungsgnade entdeckte, rücksichtslos ausgeschieden. Volksfrömmigkeit, Gesetzes- und Verdienstreligion, Kirchenrecht und hierarchische Autorität, rationale Theo-

---

96) Erl. *opp. var.* 5, 103 f.

96a) Vgl. — unter Beachtung der zwischen Romantik und Mystik bestehenden Beziehungen — die Emil Brunner'sche Gegenüberstellung von Reformation und Romantik (s. „Una Sancta" I, 146). D. Hgbr.

logie, Mysterienkult, Mönchtum und Mystik mußten aus seinem evangelischen Christentum verbannt werden. Das ‚reine, lautere Evangelium' sollte herausgelöst werden aus allen fremden Umklammerungen, befreit werden von aller jüdisch-heidnischen Verfälschung, auf daß es wieder in seinem ursprünglichen hellen Glanze der ganzen Welt leuchte. Aber nun erhebt sich die große Frage: ist dieses Evangelium Luthers identisch mit dem Evangelium des Neuen Testamentes? Doch das Neue Testament ist ja — und das ist eine der kostbarsten Einsichten, die uns die Bibelkritik geschenkt hat — gar nicht einheitlich, sondern tritt uns in mehreren stark verschiedenen Typen entgegen, von denen die wichtigsten das synoptische, das paulinische und das johanneische Evangelium sind. Welcher von diesen Typen des neutestamentlichen Evangeliums begegnet uns nun in Luther wieder? Sehen wir näher zu, so entdecken wir zu unserem Erstaunen allenthalben ebenso überraschende Berührungen wie auffallende Abweichungen.

1. Mit der *synoptischen* Verkündigung des Herrn teilt Luthers evangelische Predigt die schlichte Kindlichkeit. Jesu Wort: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder . . ." hat in Luthers Verkündigung einen nicht minder treffenden Kommentar gefunden als im Leben des Armen von Assisi. In gleicher Weise kehrt die Antithese von Sünde und Gnade bei Luther wieder. Jesus kommt als der Heiland der Sünder, „zu suchen und zu retten, was verloren ist". Nicht der Gerechte, der Gesetzestreue, der Musterfromme wird gerechtfertigt, sonder der Sünder; Zöllner und Huren kommen eher ins Himmelreich als Thora-beflissene Pharisäer. In seinem Kampf wider die Werkgerechtigkeit hat Luther Jesum an seiner Seite. Sein Betonen der *δικαιοσύνη θεοῦ*, der Gerechtigkeit, die von Gott her kommt, die nicht erworben, sondern geschenkt wird, entspricht ganz dem Worte der Bergpredigt: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Mt. 5, 20). Auch Jesu Aufforderung zum Berge versetzenden Gebetsglauben hat selten in der Geschichte des christlichen Gebets ein so lautes Echo gefunden, wie gerade in Luthers Frömmigkeit und Predigt. Endlich haben nur wenige christliche Lehrer das Mysterium des Liebesgebotes Jesu —, dem Nächsten ein Christus' und ‚Christus im hilfebedürftigen Bruder' — so rein und tief erfaßt wie der Wittenberger Reformator.

Doch trotz dieser innigsten Berührung mit dem Tiefsten und Köstlichsten der synoptischen Verkündigung sind einschneidende Gegensätze nicht zu leugnen. Das Evangelium ist nicht nur Gnadenbotschaft, Predigt von

der sündenvergebenden Liebe Gottes, sondern zugleich sittlich-religiöses Gesetz. Es gibt eine *lex evangelica*, eine *lex Christi;* ist doch gerade die Bergpredigt eine Kette ethischer Imperative. Auch das alttestamentliche Gesetz, dessen Wesen Jesus in der vollkommenen Gottes- und Bruderliebe sieht, ist in Jesu Verkündigung als wirkliches ethisches Ideal gefaßt, keineswegs als bloßes Mittel, den Menschen seiner sittlichen Ohnmacht zu überführen. Überhaupt ist der ethische Pessimismus Luthers, der den menschlichen Willen als radikal verderbt und gänzlich unfrei ansieht, der Predigt Jesu vollkommen fremd; mit einer natürlichen Selbstverständlichkeit appelliert er ständig an die Kraft des Menschen, das Gute zu wollen und mit Gottes Hilfe zu vollbringen. Auch verkündet Jesus ganz klar das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen. Nirgends ist dieser von Luther verpönte ‚Synergismus' so plastisch ausgedrückt wie gerade in dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt. 25, 14 ff.), das die abendländische Kirche an vielen Heiligenfesten als Evangelientext gebraucht. *Quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratus sum* — Gott stellt die Aufgabe, er schenkt seine Gnade, dann aber wirkt der Mensch selbständig mit dem anvertrauten Pfund und empfängt vom Herrn den Lohn für seine Arbeit. Immer wieder verknüpft Jesus nach der synoptischen Überlieferung seine sittlich-religiöse Forderung mit der schlichten Lohnverheißung — „euer Lohn wird groß sein im Himmel"; ja, er nennt ganz unbefangen das Tun der guten Werke ein ‚Schätzesammeln' für den Himmel. Die kunstvolle tridentinische Lehre, welche Gnade, Werk, Verdienst und Lohn sorgsam ausgleicht, läßt sich mit der Verkündigung Jesu in besseren Einklang bringen als Luthers Lehre von der Unfreiheit des Menschenwillens und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade. Und wie die katholische Gnadenlehre so ist auch die katholische Auffassung von der Vollkommenheit und den *consilia evangelica* im Evangelium Jesu begründet. Jesu Forderung des heroischen Opfers beschränkt sich nicht, wie Luther glaubt, auf die Zeiten der Verfolgung, sondern hat in bestimmten Fällen einen dauernden Lebensstand, einen lebenslangen ‚Beruf' im Auge. Die Mahnung, die Jesus an einzelne seiner Hörer richtet, alles zu verlassen und ihm nachzufolgen, weist durchaus in die Richtung des monastischen Ideals. Das von Luther völlig verkannte[96b]) franziskanische Leben ist in der Tat ein *vivere secundum formam evangelii.* Mit feiner Ironie hebt Friedrich von Hügel hervor, daß Jesu Gespräch mit dem rei-

[96b]) Vgl. das von der Vierteljahrsschrift „Una Sancta" (Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart) 1926 herausgegebene Sonderheft „Franz von Assisi", S. 50.

chen Jüngling (Matth. 19, 16 ff.) alle die ‚Popanze' von Luthers Polemik enthalte[97]): 1. Die Erfüllung der Gesetzeswerke als Vorbedingung der ewigen Seligkeit („Willst du zum ewigen Leben eingehen, so halte die Gebote"); 2. das die allgemeine Verpflichtung überbietende Vollkommenheitsideal („willst du vollkommen sein . . ."); 3. die evangelischen Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams („Gehe hin, verkaufe alles was du hast . . . und komm und folge mir nach"); 4. Verdienst und Himmelslohn („und du wirst einen Schatz haben im Himmel"). Luther selbst hat die Spannung zwischen Jesu synoptischer Verkündigung und seiner eigenen Gnadenlehre stark empfunden und mit den ihm fremden Elementen des Evangeliums Jesu innerlich gerungen. Auf dreifache Weise sucht er diese Spannung zu beseitigen: 1. Er allegorisiert häufig die synoptischen Erzählungen und deutet sie als Illustrationen seines Evangeliums von der Sündenvergebung. 2. Er ordnet das vierte Evangelium als das Evangelium des Glaubens den drei ersten Evangelien als den Evangelien der guten Werke nicht nur über, sondern setzt es ihnen sogar voran und erklärt, die synoptischen müßten aus dem vierten Evangelium verstanden werden; denn zuerst komme der Glaube und dann erst die Werke[98]). 3. Er erblickt das eigentliche Evangelium nicht in der Verkündigung Jesu nach der synoptischen Tradition, sondern in jenen neutestamentlichen Schriften, welche den Artikel von der Rechtfertigung im Sinne seiner persönlichen Heilserfahrung klar und hell verkünden (s. o. S. 158). Wie immer auch die Frage nach dem historischen Charakter des vierten Evangeliums beantwortet werden mag, so erweist sich diese Umdeutung der neutestamentlichen Überlieferung als eine exegetische Unmöglichkeit.

Einen nicht minder tiefen Unterschied zwischen dem Evangelium Jesu und dem Luthers begründet die Auffassung des Reichgottesgedankens. Trotzdem Luther in seinen schweren Kämpfen wider den „Antichrist' von der Überzeugung getragen ist, daß der Gerichtstag nicht mehr ferne ist, fehlt seinem Reichgottesgedanken doch der eschatologische Charakter, der in der Reichgottesverkündigung Jesu vorherrschend ist. Der Weckruf, in dem Jesus seine ganze Botschaft zusammenfaßt: „Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen", hat für Luther einen anderen Sinn bekommen, insoferne das Reich Gottes ganz in die Sphäre der inneren Heils-

[97]) *The convictions common to Catholicism and Protestantism*, in: *Essays and Addresses* 249.

[98]) Erl. 47, 371.

erfahrung verlegt ist. Auch hier zeigt sich in aller Deutlichkeit, wie unmöglich es ist, Luthers evangelische Lehre mit der Verkündigung Jesu in eins zu setzen.

2. Doch wenn Luthers Predigt nicht völlig mit Jesu Verkündigung übereinstimmt, erweist sie sich nicht gerade dann als ein reines Echo des *paulinischen* Evangeliums? Hilft uns nicht gerade der Gegensatz von Jesus und Paulus, wie ihn die neutestamentliche Kritik so gerne aufzeigt, zu einer noch besseren Erkenntnis des Luther'schen Paulinismus? In der Tat kehrt bei Luther die paulinische Antithese von Sünde und Gnade wieder, freilich in noch stärkerer Zuspitzung, desgleichen die pessimistische Erbsündenlehre des Völkerapostels sowie seine Auffassung des Gesetzes als einer den Menschen innerlich zerreibenden Macht. Auch Luthers Predigt von der *gratia sola*, von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, ist ein lauter Widerhall der paulinischen Verkündigung: „Aus Gnade seid ihr selig geworden durch den Glauben, und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme." (Eph. 2, 8 f.) Auch darin treffen sich Luther und Paulus, daß ihre Lehre eine *theologia crucis* darstellt, in deren Mittelpunkt das Versöhnungsopfer von Golgatha steht. Endlich haben beide jenen Panchristismus gemeinsam, der „von keinem anderen Gott wissen will denn in dem Herrn Christo"[99]), und der darum Christentum und Heidentum wie Licht und Finsternis in absolute Gegensätzlichkeit stellt: „Ihr waret weiland Finsternis; nun aber seid ihr ein Licht in dem Herrn" (Eph. 5, 8).

Doch trotzdem Luther ganz Paulusschüler ist und in den paulinischen Briefen das Evangelium schlechthin findet, fällt seine Auffassung des Evangeliums mit der paulinischen nicht restlos zusammen, sondern weicht von ihr in wesentlichen Punkten ab. Gerade die moderne neutestamentliche Kritik hat mit Entschiedenheit hervorgehoben, daß „Luthers Rechtfertigungslehre nicht die paulinische ist"[100]). Während bei Luther die Rechtfertigungslehre „schlechthin im Mittelpunkt steht", ist sie bei Paulus von Haus aus „eine Kampf- und Verteidigungslehre", die ihm dazu dient, „seine gesetzesfreie Heidenmission gegenüber judenchristlichen Angriffen und Anschauungen zu verteidigen". Das Gesetz, das den Menschen in die innere Not treibt, ist für Paulus nicht, wie für Luther, das Sittengesetz,

---

[99]) Erl. 50, 183.

[100]) Vgl. die trefflichen Ausführungen von W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums, Rede zur 400jährigen Reformationsfeier der Marburger Universität 1917, 19 ff., denen die folgenden Zitate entnommen sind.

sondern in erster Linie das Zeremonialgesetz mit seinem Mittelpunkt, der Beschneidung. Der Glaube ist für Paulus nicht erstlich Fiduzialglaube, Vertrauen in den gnädigen Gott, sondern Gehorsam, Unterwerfung unter die Autorität des in der Heilsgeschichte sich offenbarenden Gottes; auch ist für ihn der Glaube nicht, wie für Luther, die Rechtfertigung, sondern erst die Vorbedingung für die Rechtfertigung. Diese selbst ist bei Paulus ungleich stärker als bei Luther mit der Heiligung verbunden; insofern steht die tridentinische Lehre, welche Rechtfertigungs- und Heiligungsgnade in eins setzt, der paulinischen Auffassung ungleich näher als die Luther'sche. Mit dieser innigen Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung hängt enge zusammen der pneumatische Enthusiasmus bei Paulus, der Luther fehlt; wer an Christus glaubt und mit ihm eins wird, der wird nach dem Zeugnis des Völkerapostels ‚getrieben vom Geiste', ‚brünstig im Geiste'. Bei Paulus liegt der Nachdruck auf dem ‚Geist', bei Luther hingegen auf dem ‚Wort'. Die Wirksamkeit des ‚Geistes' besteht für Luther vornehmlich darin, daß er dem Gläubigen zum rechten Verständnis des ‚Wortes' verhilft. Während Luther, der auf das Wort pocht und trotzt, die absolute Heilsgewißheit verkündet, verharrt Paulus in einer lebendigen Spannung zwischen unerschütterlicher Sicherheit — „ich bin gewiß, daß nichts uns scheiden mag von der Liebe Gottes" — und ‚Furcht und Zittern' vor dem nahenden Gerichtstag — „der mich richtet, ist der Herr." Ein weiterer Unterschied liegt in dem Gemeinschaftscharakter des paulinischen Glaubens. Für Luther gilt der Satz: „Ein Christ ist eine Person für sich selbst; er glaubt für sich selbst und sonst für niemand"[101]; Paulus hingegen sieht den einzelnen Christen nie für sich selbst, sondern stets als ein Glied an dem umfassenden Leibe Christi: „Wir viele sind nur Ein Leib"; nicht das Ich, sondern das Wir ist für Paulus Träger des Glaubens und des Geistes. Weil Luther eben dieser starke Gemeinschaftsgedanke fremd ist, darum vermag er, trotz mancher wundervoller Preisworte auf die Kirche als die Mutter der Gläubigen, niemals einen so hinreißenden Lobgesang auf die Kirche als die Braut des Erlösers anzustimmen wie Paulus im Epheserbrief. Endlich weicht Luther von Paulus vollständig in seiner Auffassung des Sakraments ab. Während Luther die Sakramente als bloße Zeichen der individuellen Vergebungsgnade deutet, sind für Paulus Taufe und Abendmahl wahre Mysterienhandlungen, in denen sich die mystische Einigung des einzelnen Christen mit dem erhöhten Herrn und seinem ganzen Leib, der Kirche, vollzieht — ein heiliges

[101]) Weim. 19, 48.

Drama, in dem Christi Leben, Leiden, Sterben und Verherrlichung immer von neuem dargestellt werden. Der paulinische Sakramentsbegriff ist auf der ganzen Linie mit dem katholischen identisch und schließt Luthers Reduktion des Sakraments auf das Wort vollkommen aus — eine Erkenntnis, welche gerade die radikale neutestamentliche Kritik bekräftigt hat. Überhaupt hat Luther nichts von der die ganze Welt umspannenden Universalität, dem „Allen alles werden" des Völkerapostels empfangen.

Ist es also unmöglich, Luthers Evangelium mit dem paulinischen vollkommen gleichzusetzen, so geht es noch weniger an, es mit dem johanneischen Evangelium in einen Wesenszusammenhang zu bringen. Zwar hat Luther den vierten Evangelisten als einen „Meister in dem Artikel der Justifikation" gepriesen[102]). In der Tat erscheint das Wort des johanneischen Jesus: „Wer an mich glaubt, der *hat* das ewige Leben" als ein leuchtender Ausdruck für Luthers Evangelium der Heilsgewißheit. Auch jene mystische Färbung des Glaubensbegriffes, die uns aus dem Johannesevangelium, zumal den Abschiedsreden vertraut ist, kehrt wieder in Luthers Auffassung vom Glauben als der innigsten Einigung von Seele und Christus. Dennoch sind die Unterschiede zwischen Luther und Johannes gewichtig. Die Sündenvergebung, die im Mittelpunkt von Luthers Denken steht, tritt beim vierten Evangelisten ganz zurück hinter der Mitteilung des ewigen Lebens; der Opfertod Christi erscheint bei ihm weniger unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung als unter dem der Liebesoffenbarung und des Durchgangs in die göttliche Herrlichkeit. Die große Frage nach dem Verhältnis von Glauben und guten Werken, die Luther bewegt, liegt dem vierten Evangelisten ferne. Der johanneische Zentralgedanke ist der des griechischen Christentums: Inkarnation und Verklärung. Eben darum stehen Origenes, Athanasius, Chrysostomus und Gregor von Nyssa dem Verfasser des vierten Evangeliums ungleich näher als Luther. Dazu kommt, daß der Gedanke der Glaubensgemeinschaft, des *corpus Christi mysticum*, im Johannesevangelium ebenso stark ist wie in den paulinischen Briefen. Nur dadurch, daß Luther sein persönliches Rechtfertigungserlebnis in das johanneische Evangelium hineinlegte, gelang es ihm, dieses Evangelium zu seinem Hauptevangelium zu machen.

So ist denn Luthers Evangelium keineswegs eine völlige Erneuerung des neutestamentlichen Evangeliums überhaupt oder auch nur eines seiner Haupttypen. Seine reformatorische Tat ist überhaupt keine Erneuerung und Wiedererweckung des Urchristentums, geschweige denn eine mecha-

[102]) Erl. 48, 7.

nische Repristination desselben, sondern eine selbständige Neuschöpfung, die bedingt ist durch den engen Kontakt mit bestimmten neutestamentlichen Zentralgedanken, und zwar nicht nur der paulinischen, sondern auch der synoptischen und johanneischen Verkündigung. In seiner Kindlichkeit und Schlichtheit steht Luther dem Jesus der drei ersten Evangelien näher als dem Völkerapostel und dem vierten Evangelisten; in seiner antithetischen Eigenart und kämpferischen Leidenschaft hingegen gleicht er mehr dem Apostel Paulus, seinem großen Lehrmeister. Es ist urchristliches Leben, das in Luther übergewaltig durchbricht; aber es ist nicht das ganze Urchristentum in der Fülle seiner Kräfte, das in ihm lebendig wird.

Luthers Reformation ist eine Vereinfachung, eine Reduktion, doch nicht nur eine Vereinfachung des katholischen Christentums auf das neutestamentliche Evangelium, sondern ebenso eine Vereinfachung des neutestamentlichen Evangeliums. Das Prinzip dieser gewaltigen Vereinfachung war Luthers persönliche Rechtfertigungserfahrung, die ihm an der Schrift, zumal am paulinischen Evangelium aufging. Aber dadurch, daß er dieses vereinfachte Christentum absolut setzte, dadurch daß er alle anderen Formen christlichen Glaubens und Lebens, die seinem ‚reinen' Evangelium widersprachen, verwarf und bekämpfte, dadurch daß er den Blick verlor für die Universalität und Fülle der Gottesoffenbarung, gerade dadurch wurde er zum ‚Häretiker'. Er verhalf der Offenbarung der *gratia sola* zum Sieg, aber er errang diesen Sieg nur dadurch, daß er wertvolle und unentbehrliche Elemente und zwar des neutestamentlichen Christentums ausstieß.

Aber das ist nun das Merkwürdige, daß die von Luther vernachlässigten Elemente des neutestamentlichen Christentums sogleich ihr Recht forderten. In demselben Augenblick, da er das neuentdeckte reine Evangelium der Welt verkündete, schoß eine ganze Reihe anderer Auffassungen des Evangeliums in die Höhe. Der einen ‚Häresie' folgte eine Mannigfaltigkeit von ‚Häresien'. Man ist versucht, ein Wort, das Luther am Ende seines Lebens von der Häresie gesprochen hat, — *cum grano salis* — hier anzuwenden: „Wo der Teufel eine Ketzerei stiftet, da muß er mehr stiften und bleibt kein Irrtum allein. Wenn der Ring an einem Ort entzwei ist, so ist er nicht mehr ein Ring, hält nicht mehr und bricht immerfort[103])." Das gleichzeitige Aufkommen der anderen Formen protestantischen Christentums in der Reformationszeit ist die stärkste immanente Kritik von Luthers Lehre.

[103]) Erl. 32, 414 (Anno 1545).

Mit Luther teilt *Calvin* den strengen Biblizismus. Beide sind eins im Kampf für ein schriftgemäßes Christentum. Dennoch trägt Calvins Bibelchristentum ein völlig anderes Gesicht als das Luthers. Gewiß verdankt er Luther ungeheuer viel; und er ist sich dieser Dankesschuld so sehr bewußt, daß er beteuert, selbst wenn ihn Luther einen Teufel schelten wollte, so würde er ihm doch die Ehre antun, ihn für einen ganz hervorragenden Gottesknecht zu halten[104]). Aber trotzdem wir in Calvins Theologie immer wieder auf seine Abhängigkeit von Luthers Lehre stoßen, sind in ihm ganz andere Kräfte des Urchristentums lebendig als in Luther[104a]). Luthers Gott ist der Sünderheiland, ein Meer von Liebe und Barmherzigkeit, Calvins Gott hingegen ist der König der ewigen Herrlichkeit, voll furchtbarer Majestät. Im Mittelpunkt von Luthers Glauben steht die sich zum sündigen Menschen herabbeugende erbarmende Liebe Gottes, welche ihm die Gewißheit des Heils verbürgt; im Mittelpunkt von Calvins Denken steht Gottes unvergängliche Ehre, die sich ebenso im Jubel der Seligen wie in der Verzweiflung der Verdammten offenbart. Für Luther ist das Gottesreich das Gnadenreich, das anhebt in den erlösten Menschenherzen, für Calvin das Reich der Herrlichkeit, das Gott mit Macht aufrichtet auf der ganzen Erde. Für Luther ist das Gesetz die schreckliche Zuchtrute, mittels deren Gott den Menschen zur Erkenntnis seiner Erlösungsbedürftigkeit führt; für Calvin hingegen ist es die Offenbarung des majestätischen Herrscherwillens Gottes, dem sich die ganze Menschheit beugen muß. Luther hat stets den einzelnen Menschen mit seiner Sündennot und Seligkeit im Auge; jedem Einzelnen gilt Gottes Heilstat in der Krippe und am Kreuz; vor Calvins Blicken hingegen entschwindet der einzelne Christ, er schaut nur die umfassende Kirche, die Gemeinde der Prädestinierten, die berufen ist, mit Gott zu siegen und zu herrschen. Luther richtet seine Predigt an seine ‚lieben Deutschen', er weiß sich berufen, seinem Volk den Blick für das Wunder des Evangeliums zu öffnen; Calvin verkündet seine biblische Wahrheit der ganzen Welt; nicht die Volkskirche, sondern die Weltkirche ist das Ziel seiner reformatorischen Arbeit. Luther nimmt bei der Gründung der evangelischen Notkirche seine Zuflucht bei der landesherrlichen Gewalt und legt so den Grund zur Nationalkirche; Calvin hingegen ruft eine Kirche ins Leben, die, gegründet auf göttliche Rechtsordnung, in souveräner Freiheit allen irdischen Mächten gegenüber-

---

104) Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, Eine Auswahl, übers. von R. Schwarz, Tübingen 1909, I 201 (Brief an Bullinger 1544).

104a) Vgl. Karlfried Fröhlich, Die Reichgottesidee Calvins, München 1922.

steht. Luther tritt bei allem Eifer für das reine Evangelium den katholischen Überlieferungen mit schonender Pietät gegenüber und läßt bestehen, was das Evangelium der Gnade nicht unmittelbar bedroht; Calvin hingegen zerstört in rücksichtslosem Fanatismus alles, was der biblischen Begründung entbehrt. Nie in der Geschichte der Christenheit sind biblizistischer Puritanismus und katholischer Universalismus eine so seltsame Mischung eingegangen wie bei Calvin. Es sind urchristliche Kräfte, die in seiner Lehre und Organisation in blendendem Glanze aufleuchten. Aber auch hier ist es ebensowenig wie bei Luther das ganze Urchristentum, das erneuert wird, vielmehr bedeutet auch hier die grandiose reformatorische Tat eine gewaltsame Verengung und Vereinseitigung des neutestamentlichen Offenbarungsgehaltes.

Luther und Calvin sind nach Friedrich von Hügels treffendem Wort ‚machtvolle, aber einseitige' Geister. Man kann jedoch diese Einseitigkeit nicht dadurch überwinden und das ganze Urchristentum wiederherstellen, daß man Luthertum und Calvinismus addiert. Wieder andere urchristliche und katholische Elemente haben in anderen reformatorischen Kreisen eine Erneuerung gefunden. Jene allumfassende Weite, mit welcher der Jesus der Synoptiker die Heidenwelt umfängt (Mt. 8, 10 ff.), mit der die altchristlichen Apologeten und die Scholastiker alle Wahrheitselemente außerhalb des Christentums als göttliches Licht begriffen, haben in Zwingli, dem freiheitlichsten und rationalsten unter den Hauptreformatoren, einen Anwalt gefunden; seine von humanistischer Bildung gesättigte Weitherzigkeit bedeutet einen scharfen Kontrast zu der Exklusivität Luthers und Calvins, die das ganze Heidentum erbarmungslos dem Rachen der Hölle überantworteten. Aber diese Weitherzigkeit nimmt schon bei Zwingli bisweilen die Formen des rationalistischen Freisinns an. Wieder andere urchristliche und katholische Kräfte werden, freilich in ähnlicher Einseitigkeit, in den Sekten und bei den Spiritualisten lebendig. Urchristlicher Heiligungseifer erwacht bei den Täufern, urchristliche Enderwartung bei den Chiliasten, paulinische Geistmystik bei den Vertretern des Spiritualismus, einem Denk, Franck, Dierck, Castellion und George Fox[104b]). Nicht das Wort der Schrift verbürgt den letzteren das Heil, sondern das Wort, das der Geist unmittelbar zur Seele spricht; nicht der Christus nach dem Fleisch bringt die Erlösung, sondern der ewige Logos, der jede Menschenseele erleuchtet, nicht die um Wort und Sakrament gescharte Gemeinde ist die Heimat des Christen, sondern die unsichtbare

[104b]) Vgl. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen 1912, 860 ff.

Bruderschaft aller vom Geist erleuchteten Seelen. Der Gottesumgang der Seele überfliegt alle äußeren Medien und Institutionen.

Luther führt einen leidenschaftlichen Kampf gegen alle, die ein seiner Auffassung widersprechendes Christentum vertreten; er schilt sie Sakramentierer und Schwärmer und spart keine schroffen Worte, wenn es gilt sie niederzukämpfen. Und er ist darin im Recht, insofern alle diese Richtungen, vom Calvinismus bis zum Spiritualismus, das tiefste Mysterium des Christentums, Gottes Mensch gewordene Liebe, in seiner zentralen Bedeutung nicht erfaßt haben; und doch zugleich im Unrecht, insofern alle diese Richtungen urchristliche Lehr- und Lebenselemente zur Geltung brachten, die in Luthers evangelischer Verkündigung vernachlässigt worden waren und im späteren Luthertum noch mehr vernachlässigt wurden.

Womit immer wir Luthers Evangelium vergleichen, mit dem universalen katholischen System, mit dem Urchristentum oder mit den rivalisierenden protestantischen Strömungen, immer enthüllt sich seine ‚häretische' Einseitigkeit. Mit allen anderen protestantischen Geistern teilte er den Hang zur ‚Exzessivität' und ‚Exklusivität', der begründet ist in der Unfähigkeit, das Ganze zu überschauen und das Gleichgewicht zwischen den gegensätzlichen Kräften zu bewahren. Diese ‚exzessive' und ‚exklusive' Haltung offenbart sich nicht nur in seinen Gedanken, sondern auch in Ton und Sprache. Friedrich von Hügel redet einmal im Hinblick auf seine grimmige Polemik von den ‚Niagara-Fällen seines Schimpfens'[104c]). Andererseits ist zu bedenken, daß eine so fundamentale evangelische Reduktion niemals ohne Schroffheit und Gewaltsamkeit erfolgen kann. Eine durchgreifende Reinigung und Erneuerung einer entarteten Kirche ist ohne Antithese und ‚Häresie' nicht möglich.

Dieser antithetisch-‚häretische' Charakter drückt jedoch Luthers einzigartige Bedeutung nicht herab. So viel auch immer an seiner Persönlichkeit tadelnswert und an seiner Lehre einseitig erscheinen mag, er hat das tiefste Geheimnis der christlichen Gottesoffenbarung und des christlichen Gottesumgangs erfaßt. Er ist ‚Häretiker', insofern er *ein* Wesenselement des Christentums isoliert hat, aber seine ‚Häresie' ist doch von ganz anderer Art, als alle ‚Häresien' vor ihm, um ihn und nach ihm. Denn er hat *das Zentrum des Christentums isoliert;* er hat das Mysterium der schenken-

---

104c) Schon Calvin klagte über das „stürmische Wesen", den „maßlos leidenschaftlichen Charakter" Luthers, der „aus geringfügiger Ursache aufbrause, auch wenn er zu solchem Lärmen keinen genügenden Grund habe". Calvins Lebenswerk in seinen Briefen II 201.

den Liebe Gottes, die im Glauben empfangen und in der Liebe weitergeleitet wird, in so strahlendes Licht gerückt, daß für einen Augenblick alles andere entschwinden mußte. Der Christenheit mußte einmal dieses Offenbarungsgeheimnis ganz für sich, ohne Beziehung auf alles andere gezeigt werden. Gerade dadurch, daß Luther diese zentrale Wahrheit ganz einseitig verkündete, hat er der Christenheit zwei Einsichten geschenkt, die sie gewiß nie ganz verloren hatte, aber die doch oft stark verhüllt waren. Luther hat die Christen den *Primat des Evangeliums* gelehrt. Die göttliche Offenbarung in Christus ist die Frohbotschaft von Gottes unergründlicher Liebe und Barmherzigkeit. Diese Frohbotschaft steht über allem Dogma, über aller Organisation, über allem Kult, aller Lehre und Theologie; Hierarchie und Sakrament stehen in ihrem Dienste; und sie sind verfälscht und verunreinigt, sobald sie den Menschen diese Frohbotschaft nicht näherbringen, sondern fernerrücken. Und wo diese Frohbotschaft rein gepredigt und von reinen Kindesherzen aufgenommen wird, da ist *Gewißheit des Heils* und in dieser Gewißheit höchste Aktivität der Gottes- und Bruderliebe. Die christlichen Frommen haben verschiedenartige Namen für diese wunderbare Gewißheit; der Apostel Johannes nennt sie die ‚vollkommene Liebe, welche die Furcht austreibt', der Arme von Assisi bezeichnet sie als die ‚vollkommene Freude'. Die katholische Christenheit hat unbewußt die Heilsgewißheit als christliches Ideal verkündet, indem sie in der steten Freude des Herzens ein Kennzeichen der Heiligkeit erblickte. Luthers Verdienst ist es, das, was im Grunde aller wahren Christenherzen schlummerte, laut verkündet zu haben. Wenn Gott den Menschen so unendlich geliebt hat, daß er selbst armseliger Mensch wurde und als Mensch für den Menschen litt und starb, um ihm den Himmel zu öffnen, dann ist es Unglaube und Undank gegen Gottes Heilstat, in dauernder Angst und Ungewißheit dahinzuleben. So sehr das Christenleben ein wachsames Harren auf den Herrn sein muß, der zum Gerichte kommt, so muß es doch ganz durchdrungen sein von der schenkenden und beseligenden Liebe desselben Herrn, der nicht nur Richter, sondern noch mehr Heiland ist. Und so stark auch die Spannung sein mag, welche der Ernst der Entscheidung und die Not der Sündigkeit erzeugt, so ist doch die Gewißheit von Gottes Liebe der wahre Stand des Christen. Wie könnten sonst die Christen ‚Kinder der Freude' sein, als die sie schon Barnabas bezeichnet? Nur in der Gewißheit des Heils vermag der Christ allen feindlichen Mächten, die ihn stets umdräuen, zu trotzen und Sünde, Tod und Teufel zu überwinden, nur in dieser Gewißheit vermag er sein Leben hinzugeben für die Brüder. Diese

Heilsgewißheit, die zugleich tiefste Demut und höchste Freiheit ist, hat Luther in eine Welt hineingerufen, welche der beseligenden Kraft der Gottesliebe allzu sehr ermangelte; und dieser sein Ruf von der Heilsgewißheit pocht noch heute an die Pforten der römischen Kirche, wo nach dem Urteil ihrer besten Söhne viele Matte und Sieche seufzen, die der skrupulösen Angst und Ungewißheit sich nicht entwinden können.

Als Verkünder des Evangeliums der Gnade verdient Luther einen Ehrenplatz in der Schar der christlichen Gottesmänner. Und doch gebührt ihm nicht der Platz, den ihm der landläufige Protestantismus zuschreibt. Dieser isoliert Luther und nimmt ihm dadurch etwas von seiner wirklichen Größe; Luther wird kleiner, wenn man auf seine Kosten Augustinus, Thomas von Aquino und Franz von Assisi herabdrückt. Man kann ihn nur dann recht verstehen und würdigen, wenn man ihn hineinstellt in die große Reihe der christlichen Heiligen und Kirchenlehrer. Dann verliert er sogleich seine Einseitigkeit und findet seine Korrektur und Ergänzung. Keine christliche Persönlichkeit, auch die gewaltigste und heiligste, vermag die Fülle der Wahrheit und des Lebens zu umspannen, und darum kann nie eine Einzelpersönlichkeit den höchsten Maßstab der christlichen Wahrheit abgeben. Nur die Kirche in ihrer Gesamtheit besitzt die Wahrheit und Lebensfülle, denn sie ist das σῶμα Χριστοῦ, das πλήρωμα Χριστοῦ. An ihrer Fülle muß Luther gemessen werden, nicht umgekehrt sie an Luther. Daß sie jedoch in der Fülle die Reinheit bewahre und in ihrer alles umfassenden Offenheit das eine Notwendige nicht vergesse oder schwäche, dazu muß ihr Luther ein steter Mahner sein. Katholische Expansion und evangelische Konzentration sind beide notwendig, damit die Kirche Christi lebendig und gesund bleibe. Wie unser organisches Leben in seinen zentralen Funktionen einer Doppelbewegung bedarf, im Blutkreislauf der Diastole und Systole des Herzens, in der Atmung der Eupnoe und Dyspnoe der Lungen, so bedarf unser geistiges Leben einer steten Doppelbewegung, der Füllung und Reinigung. Und so erhält auch der Organismus der Kirche seine Lebenskraft und Gesundheit durch die Doppelbewegung von katholischem Universalismus und evangelischem Puritanismus. Die Träger dieser Doppelbewegung sind, um ein Harnacksches Wort zu wiederholen, einerseits die ‚Genien der Summation', Origenes, Augustinus, Thomas von Aquino, Dante, andererseits die ‚Genien der Reduktion', Marcion, Luther, Calvin, Fox, Kierkegaard.

Diese Doppelbewegung in der Geschichte der christlichen Kirche ist ein wunderbares Schauspiel. Sie beseitigen wollen, hieße die Lebenskraft des

Christentums selber zerstören. Aber die tiefe Tragik liegt darin, daß die puritanische Reduktion als Häresie immer wieder die sichtbare Einheit der Kirche zerschneidet. Sollte es nicht möglich sein, daß die Reinheit des Evangeliums sich in der katholischen Fülle selber entfalte, daß also der Prozeß der Reinigung und Erneuerung der Kirche sich vollziehe, ohne daß wertvollste Kräfte aus ihrem Schoße ausgestoßen werden und draußen der Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit verfallen? Dadurch daß Luther und Calvin aus der Gemeinschaft der katholischen Weltkirche hinausgedrängt wurden, ist diese Kirche innerlich ärmer geworden; und umgekehrt: dadurch daß Luthertum und Calvinismus die Gemeinschaft mit der alten Kirche lösten, sind sie innerlich enger und einseitiger geworden und haben den Keim zu immer neuen Spaltungen und Häresien gelegt. Man könnte Luther und Calvin, diese grandiosen Prophetengestalten, mit gewaltigen Bergwassern vergleichen, welche die köstlichsten Kräfte in sich bergen, aber dadurch, daß sie wild über die Ufer schäumen und fruchtbare Gefilde überfluten, auch Unheil und Verheerung anrichten. Aber so wie die mächtigen Bergwasser ihrer Gefährlichkeit beraubt werden, wenn sie in ein festes, mit Dämmen geschütztes Flußbett gelenkt werden, so verlieren auch jene gewaltigen prophetischen Bewegungen ihre gefahrvolle Einseitigkeit, wenn sie eingegliedert werden in die starken Institutionen der katholischen Kirche. Luther ist ein Prophet und Evangelist von wunderbarer Kraft und Größe; in seinem riesigen Schrifttum ist eine Fülle der köstlichsten Kräfte und Werte aufgespeichert. Wer mit diesem Schrifttum auch nur einigermaßen vertraut ist, kann sich nicht genug darüber wundern, wie unendlich wenig von diesem Schatzhaus seine heutigen Epigonen noch kennen, lieben und zu eigen nennen, wie sie den Kontakt mit dem wirklichen Luther in weitem Maße eingebüßt und sich einen Luther nach ihren eigenen modernen Gedanken zurechtgemacht haben. Die Mission Luthers an der Christenheit ist noch lange nicht beendet, sie gehört in ihrem ganzen Umfange erst der Zukunft an. Aber nicht dort kann Luther seine köstlichen Kräfte entfalten, wo man glaubt, „der Schwung Luthers müsse uns über Luther hinausführen", und wo man fortgesetzt daran arbeitet, seine Reduktion des Christentums noch weiter zu reduzieren, sondern dort, wo er seine geistige Heimat hat, in der Welt katholischen Denkens und Lebens. Die Versöhnung der evangelischen und katholischen Christenheit hängt davon ab, ob beide imstande sein werden, den wirklichen Luther mit seinen herrlichen Charismen wie mit seinen gefährlichen Irrtümern zu verstehen und ihn, wie es schon zu seinen Leb-

zeiten Calvin getan, anzuerkennen als „einen ganz hervorragenden Knecht Gottes, der freilich auch an großen Fehlern leidet, wie er an herrlichen Tugenden reich ist“[105]). Wenn die katholischen Christen ihn als den gottgesandten Propheten und Evangelisten der göttlichen Gnade lieben und ehren werden, und wenn umgekehrt die evangelischen Christen ihn als den einseitigen ‚Häretiker‘ unter die Autorität der Gesamtkirche stellen werden, wenn die einen das Prophetisch-Evangelische an ihm mit Freuden begrüßen und die andern das ‚Häretische‘ mit Entschlossenheit abstoßen werden, dann wird die Bahn zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen im Lande Luthers frei sein. Und dann wird die Zeit wiederkommen, da Katholische und Evangelische gemeinsam das Reformationsjubiläum begehen werden, wie sie es schon 1817 in Tübingen getan haben. *Luther gehört der ganzen Kirche Christi.* In so vielem er auch geirrt haben mag, es muß doch wahr werden, was er voll Demut und Hochgefühl von seinem Werke gesagt hat: „Ich weiß, daß Gott am jüngsten Tage mir wird Zeugnis geben, daß ich recht geprediget habe[106])“

---

## Was der betende Luther der ganzen Christenheit zu sagen hat

Von Anton Fischer.

Wenn je an einem Menschen das Wort des großen Gottsuchers und Gottkämpfers des Alten Testamentes: „Des Menschen Leben auf Erden ist ein Kampf“ (Job 7, 1), völlig wahr geworden ist, dann ist es der Reformator von Wittenberg. Seines Lebens Inhalt war Kampf — von der Geburt bis zum Grabe. Der *große* Kampf seines Lebens begann mit dem letzten Oktobertag des Jahres 1517 und endete mit seinem letzten Atemzug in der Morgenfrühe des 18. Februars des Jahres 1546. Fast drei Jahrzehnte dauerte der große Kampf seines Lebens!

Was für ein Kampf! Er ging auf Leben und Tod! Ein Kampf voll maßloser Leidenschaft und unerhörter Schärfe, ein Kampf, der die alte Welt in Trümmer schlug und die Christenheit auf Jahrhunderte in zwei Hälften auseinanderriß!

Man mag zu diesem Kampfe Luthers stehen wie immer, *eines* werden alle, die begeisterten Anhänger seines Werkes wie die entschiedenen Geg-

---

[105]) Calvins Lebenswerk in seinen Briefen I 201.
[106]) Erl. 39, 111.

ner desselben, zugeben müssen, in *einem* Punkte werden beide übereinstimmen: Es ging diesem Manne in seinem ganzen, mit Kampf vollangefüllten Leben ums Höchste, um Gott und sein Reich, um Christus und sein Evangelium.

Aber so sehr war dieser Mann Kämpfer, daß er fast ausschließlich als solcher in der Geschichte weiterlebt. Wie sollte es anders sein in der katholischen Kirche, der ja vor allem sein Kampf galt? In ihr lebt Luther fort als der gewaltige, gefürchtete Gegner. Und doch ist der Kämpfer Luther nicht der *ganze* Luther. Wer nur den Kämpfer Luther kennt, kennt nur *eine* Seite von ihm, freilich die am meisten charakteristische. Es ist aber Luther eine Persönlichkeit von ungeheuren Ausmaßen; er verdient es, daß wir ihn *ganz* kennen lernen, nicht bloß den stürmischen, leidenschaftlichen, gewalttätigen Kämpfer, sondern auch den vor Gott sich beugenden und vor ihm stille werdenden und mit seinem Gotte kindlich verkehrenden Luther.

Der betende Luther ist der *andere* Luther. Wer nur den kämpfenden Luther kennt und nicht zugleich den betenden, der kennt nur den reißenden und manchmal die Ufer überflutenden Strom, aber er kennt nicht die heilige Brunnenstube, die ihn hoch oben auf den Bergen in heiliger Stille und keuscher Einsamkeit gebiert.

Es ist ein kühnes und mutiges Wort, das Klemens Maria Hofbauer, dem die Kirche die Ehre der Heiligsprechung zuteil werden ließ, zum Papste sprach: Nicht aus Gottlosigkeit, sondern vielmehr aus dem Verlangen nach wahrer Frömmigkeit sei die Reformation in Deutschland hervorgewachsen. Gilt dieses Wort nur von der Reformation im allgemeinen? Oder ist es nicht naheliegend, dieselbe Sehnsucht nach tiefer, reiner, evangelischer Frömmigkeit bei jenem Manne anzunehmen, der die Reformation in Bewegung setzte?

Der betende Luther ist nicht weniger bedeutungsvoll als der kämpfende; letzterer scheint uns für unsere Tage eine größere Bedeutung zu haben als ersterer. Der Kämpfer Luther wird für immer nur einem *Teile* der Christenheit gehören, wohl kaum je der *ganzen* Christenheit. Er wird vom katholischen Teile des Corpus Christi stets, wenn nicht heftig abgelehnt, so doch nur ungeheuer schwer verstanden werden. Der Beter Luther aber gehört *allen*. Er hat wahrhaft ökumenischen Charakter. *Allen* christlichen Gemeinschaften hat er etwas zu sagen und zu geben. Mag eine Kirche noch so reich an wahrhaft großen christlichen Beter-Persönlichkeiten sein, sie sollte doch auch noch Raum haben für die Eigenart

des betenden Luther; sie sollte nicht achtlos an diesem großen Beter und an seinen köstlichen Aussprüchen über das Gebet und seinen trefflichen Anweisungen zum Gebete vorübergehen!

Luther gehört zu den ganz großen Betergestalten des Christentums.

„Nach Jeremias, Jesus, Paulus ist wohl der deutsche Reformator der gewaltigste unter den überragenden Gebetsgenien ... Sein Beten ist affektive Aussprache der tiefen Herzens- und Gewissensnot, die in der frohen Aussprache der Zuversicht und Ergebung ausklingt. Die zentrale urchristliche Bitte um das Kommen des Gottesreiches ertönt aus Luthers Mund in ihrem mächtigen Urklang. Der naive realistische Glaube an die gottbezwingende Macht des anhaltenden Rittgebetes wird von keinem der großen christlichen Frommen so lebendig und kraftvoll verkündet wie von Luther im Anschluß an Jesu Gleichnisse. Luthers Gebetsleben wurzelt ganz im Beten der biblischen Persönlichkeiten ... Sein Beten ist der Widerhall jener Gebete, die von den Lippen Jeremias und der Psalmsänger, Jesu und Pauli kamen, sein Gebetsideal ist das Abbild des biblischen Urbildes[1]).

So ein begeisterter Verehrer des betenden Reformators; aber auch ein so hellsichtiger und scharfer Kritiker wie Grisar muß bei aller Kritik, die er auch am Gebetsleben Luthers übt, doch eingestehen: „Seine Aufforderungen zum Gebet sind zahlreich, und er selbst betete oft“[2]). „Sein Gebet gründet ganz auf Glaube und Gottvertrauen“[3]). „Luther nimmt oft zum Gebet seine Zuflucht, besonders in großen Verwicklungen und in Anliegen, wo er keinen Ausgang sieht. Er fordert ebenso oft, ja fast gewöhnlich in den Briefen andere zum Gebete auf für seine Person und die gemeinsamen Anliegen des neuen Evangeliums“[4]). „Man hat von Luther sehr bemerkenswerte und bisweilen geistvolle Anweisungen zum Gebete. Es sind auch Beispiele da, wo er, besonders in Not und Furcht für seine Unternehmung, mit Gefühl, ja mit Glut und mit dem Ausdruck großen Vertrauens seine Stimme zu Gott dem Helfer emporrichtete“[5]). Die Vaterunser-Erklärungen Luthers findet Grisar „praktisch, schön und oft innig“[6]). Die Gebetsanweisungen Luthers stellt er in Parallele mit denen des Stifters des Jesuitenordens: „Er schrieb eine Anweisung über die

[1]) Heiler, Das Gebet, 2. Auflage, München 1920, S. 245.
[2]) Grisar, Luther I, 78.
[3]) Grisar, Luther II, 603.
[4]) Grisar, Luther II, 604.
[5]) Grisar, Luther II, 169.
[6]) Grisar, Luther I, 79.

Notwendigkeit und Weise des Gebetes, ein Büchlein, das in manchen Stükken vorteilhaft an die Lehren der großen Meister des Gebetes anklingt ... Das Büchlein lehrt sehr zutreffend und fast übereinstimmend mit den Anweisungen des heiligen Ignatius, wie das Vaterunser und andere tägliche Gebete unter geistigem Verweilen bei einzelnen Abschnitten andächtig und unter einer Art von Betrachtung zu verrichten seien"[7]).

Der *erste* Dienst, den Luther als Meister und Lehrer des Gebetes der Christenheit erweist, ist der: Er schickt sie in die Schule, in die er selbst sein Leben lang gegangen ist, *zum Geiste Gottes, der in der heiligen Schrift weht.* Sein Gebetsleben atmet streng biblischen Geist. Die feinsten Herztöne seines Gebetes hat er den großen Meistern der göttlichen Gebetskunst in der heiligen Schrift abgelauscht. Vom Alten Testamente liebte er besonders die *Psalmen*, vom Neuen Testamente das *Vaterunser.* An diesen beiden Gebeten lernt er nie aus und kann sich nicht satt beten. „Noch heutigen Tags sauge ich an dem Pater noster, wie ein Kind, trinke und esse wie ein alt Mensche, kann sein nicht satt werden, und ist mir auch über den Psalter (den ich doch sehr lieb habe) das allerbeste Gebete." „Das Vaterunser ist mein Gebet, das bete ich und mische unterweilen etwas mit unter aus den Psalmen"[8]).

Weil Luther an der Bibel seinen Geist bildete, darum konnte er so klar und wahr, so volkstümlich und wuchtig vom Gebete reden.

*Was ist das Gebet?* Er identifiziert es mit dem Höchsten, das er auf dieser Welt kennt, mit dem Glauben. „Das Allerbeste am Gebete ist der Glaube." — „Der Glaube ist nichts denn eitel Gebet." — „Beten und nicht glauben heißt unsern Herrgott spotten." — „Wer nicht betet, noch Gott anruft in seiner Not, der hält ihn gewißlich nicht für einen Gott, gibt ihm auch nicht seine göttliche Ehre." — Noch höher ist die Würde des Gebetes: „Wo ein Christ ist, da ist eigentlich der Heilige Geist, der da nichts tut, denn immerdar betet."

*Was heißt beten?* „Mit dem Herzen vor Gott in den Himmel treten und mit ihm reden." — „Gott die Not vorlegen, vortragen, vorhalten, vorbringen, vorzeigen, anzeigen, in seinen Schoß legen."

*Ist das Gebet notwendig?* „Wir können zu Gott nicht kommen als allein durch das Gebet; denn er ist zu hoch droben." — „Man kann keinen Christen finden ohne Gebet, so wenig als einen lebendigen Leib ohne

[7]) Grisar, Luther II, 604.

[8]) Lutherzitate nach Heiler, Das Gebet; Grisar, Luther; Deutscher Glaube v. Dr. Schiele, Leipzig, 1905, bei Dürr.

Puls." — „Wie ein Schuster einen Schuh macht und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist Beten."

*Wie soll man beten?* „Beten heißt, nicht eine Anzahl Psalmen daherlesen" oder „in der Kirche schreien und brüllen" oder „einen Sack voll Worte murren oder tönen". — „Gib, daß nicht bet' allein der Mund, hilf, daß es geh' von Herzensgrund." — „Ein recht Gebet gedenkt gar fein aller Worte und Gedanken von Anfang bis zu Ende des Gebetes." — „Das Gebet will das Herz einig, ganz und allein haben, soll's anders ein gut Gebet sein." — „Man soll sich an die Worte halten, solang bis daß die Flügel wachsen, daß man fliegen kann ohne Worte." — „Auch ein Seufzerlein eines Christen ist ein Gebet; so oft er seufzet, betet er." — „Je weniger Worte, desto besser Gebet, je mehr Worte, je ärger Gebet." — „Kurz soll man beten, aber oft und stark."

*Wo soll man beten?* „Ein Christ ist an keine Stätte gebunden und mag wohl überall beten, es sei auf der Straße, im Felde und in der Kirche." — „Wenn einer beten will, ist es fein, daß er allein sei, da er kann frei und ungehindert sein Gebet vor Gott ausschütten und Wort und Gebärden führen, das er vor Leuten nicht tun kann."

*Was bewirkt das Gebet?* „Wenn ein christlich Herz ernstlich zu Gott betet, schreit, seufzet, flehet und hält an, so ist's unmöglich, daß ein solch Gebet von Gott nicht sollte erhöret werden. Es muß und soll alles ja sein." — „Es ist kein Zweifel, daß unser Gebet nicht sollte erhört werden alsbald, wenn die erste Silbe ausgeredet ist." — „Es ist ein stark Ding um das Gebet wenn wir's nur glauben könnten, denn Gott hat sich daran gebunden und geknüpft." — „So uns das, darum wir beten, nicht gegeben wird, so wird uns doch etwas besseres darauffolgen, sintemal das Gebet vergeblich und ohne Frucht nicht sein kann." — „Es geschehe Gutes, was da wolle, so geschieht es, gehet und wird ausgerichtet und zuwegegebracht durch das Gebet, welches allein die mächtigste Kaiserin ist." — „Das Gebet hat eine wunderliche Kraft und Allmächtigkeit." — „Wir können den Teufel mit dem Gebet töten." — „Der Mensch herrschet mit dem Gebete über Wolken, Himmel und Erden." — „Das Gebet erhält die Welt." — „Das Gebet ist des Christen höchste Würde, sein Priestertum, daß er mit seinem Gebet vor Gott treten und Gott überwinden kann. Gottes mächtig zu sein ist noch mehr als aller Dinge mächtig zu sein."

*Ist das Gebet eine leichte Sache?* „Es ist nit zu sagen, wie schwer Ding es sei, mit dem Herzen zu beten." — „Beten ist das allerschwerste Werk", „eine Arbeit über alle Arbeit, darum daß, wer da betet, mit Gewalt fechten

muß wider den Zweifel und das Murren, welche unsere Kleinmütigkeit und Unwürdigkeit, die wir in uns fühlen, erregen."

Wahrlich, es wird wenige Meister der Gebetskunst geben — *das wollen auch wir Katholiken eingestehen* —, deren Gebetsanweisungen eine solch erquickende Frische, echte Volkstümlichkeit und biblische Lebendigkeit atmen wie jene Luthers! Er ist der steinreiche Mann, der eine Fülle blinkender Goldstücke voll leuchtender Schönheit und feinster Prägung unter das Volk wirft. Zwar wissen wir wohl, nicht alles, was Luther über das Gebet gesagt und geschrieben hat, ist reines Gold; hier wie überall in dieser Welt ist das Gold mit Schlacken vermischt. Es sei nur an das böse Wort Luthers vom „paternosterlichen Fluch" erinnert. Aber er gründet und wurzelt trotz allem fest in der Bibel; er ist selbst ein biblischer Beter und schöpft seine schönsten und besten Gebetsregeln aus dem Buche der Bücher. Dadurch hat er die Christenheit seiner Zeit mit allem Nachdruck auf den ewigen Jungbrunnen hingewiesen, aus dem alles Beten, das Beten des Einzelnen wie das gemeinsame Beten des Christenvolkes, sich stets erneuern muß. Seine Person und seine Gestalt, sein Werk und seine Schriften sind heute noch und für immer eine ernste Mahnung an *die gesamte* Christenheit, alles Beten an der Höhe der biblischen, vor allem der evangelischen Forderungen, zu messen. Wir dürfen es als ein Verdienst Luthers aussprechen: Sowohl durch sein eigenes Beten wie durch seine Lehre über das Gebet hat er der Christenheit die unverlierbare Überzeugung eingepflanzt: Es gibt nur *einen* Kanon für das Gebet des Christen, *das Wort und der Geist Gottes in der Heiligen Schrift!*

Ein *zweites* Verdienst des betenden Luther liegt in dem *Verhältnis Luthers zum Gebete des Herrn.* Wohl ist das Vaterunser neben dem heiligen Abendmahl des Herrn von den ältesten Zeiten der Kirche an als die heiligste Reliquie, die uns vom Herrn erhalten ist, betrachtet worden. Wie schön und tief wußten die *Väter* über das Gebet des Herrn zum Volke zu reden! Zu diesen unstreitig großen Wohltätern, die dem Volke Gottes die ungeheuren und nie ausgeschöpften Reichtümer dieses Gebetes wenigstens ahnen ließen, gehört auch Luther. Er hat das Vaterunser ganz klar und bestimmt in den *Mittelpunkt des christlichen Gebetslebens* gestellt; selten hat einer im Lauf der Jahrhunderte so packend volkstümlich und bei aller Tiefe mit so anspruchsloser Einfachheit und Schlichtheit über dieses göttliche Gebet geredet.

„Das Vaterunser ist mein Gebet ..." — „Das Vaterunser ist das höchste, edelste und beste Gebet; alle anderen Gebete sollen verdächtig sein, die

nicht dieses Gebetes Inhalt und Meinung zuvor haben oder begreifen." — „Ein Christ hat überflüssig gebetet, wenn er das Vaterunser recht betete."

Das Vaterunser ist Luther nicht ein Gebet wie ein anderes, sondern *das* Gebet des Christen. Ihm genügt es daher nicht, daß der Christ dieses Gebet auswendig hersagen kann; ihm liegt im Gegenteil alles daran, den Christen in den Geist dieses unendlich erhabenen Gebetes einzuführen. Seine Überzeugung ist, daß, wer das Vaterunser beten kann, überhaupt beten kann; er weiß aber, das Vaterunser will weniger *gebetet* als *gelebt* sein. Er sieht im Gebete des Herrn keine *Gebetsformel*, sondern eine kurzgefaßte und doch vollkommene *Anleitung zum christlichen Leben.* Darum erscheint das Vaterunser in seinem kleinen Katechismus als eines der Hauptstücke des Christentums neben dem Glaubensbekenntnis, den Geboten Gottes und den Sakramenten. Jede einzelne Bitte des Vaterunsers wird einfach, herzlich, praktisch und volkstümlich erklärt. Außerdem schrieb er schon im Jahre 1517 eine Auslegung des Vaterunsers für einfältige Laien; eine besonders köstliche Gabe an das christliche Volk ist seine Vaterunser-Erklärung vom Jahre 1535: „Wie man beten soll, für Meister Peter Balbierer."

Von unvergänglichem Werte ist ferner die *Kritik* Luthers am Vaterunser-Beten seiner Zeit. Was er an kritischen Bemerkungen in seine Gebetsanweisungen einfließen läßt, sollte trotz des polemischen Charakters dieser Ausführungen von den Führern des christlichen Volkes allezeit sehr beherzigt werden. Luther sieht über die Christenheit hin und achtet mit großer Aufmerksamkeit auf ihr Vaterunser-Beten. Er horcht hinein in den großen Gebetsstrom, der durch die Jahrhunderte rauscht und bemerkt mit großem, tiefem Schmerze, wie das Gebet des Herrn zur geistlosen Formel herabgewürdigt wird, die man gedankenlos herunter leiert. Da ruft er schmerzbewegt aus: „Jammer über Jammer, daß solch Gebet solches Meisters soll ohn alle Andacht zuplappert und zuklappert werden in aller Welt. Viele beten des Jahrs vielleicht etlich tausend Paternoster, und wenn sie tausend Jahr also sollten beten, so hätten sie doch nicht einen Buchstaben oder Titel davon geschmeckt noch gebetet." Um das christliche Volk zu wecken, stellt er eine Preisfrage: Wer ist der größte Martyrer aller Zeiten? Da werden viele Namen genannt; die einen sagen: Stephanus, der unter den Steinwürfen seiner Gegner zusammenbrach; andere raten auf Laurentius, der auf dem Roste gebraten wurde; nicht wenige nennen eine der heiligen Martyrerjungfrauen: Agnes, Agatha, Cäcilia; wieder andere entscheiden sich für einen der tapferen Soldaten-

heiligen wie Sebastian, der von Pfeilen durchbohrt wurde. Luther läßt das Volk lange raten und schüttelt bei jedem Namen, der genannt wird, mit dem Kopfe, wie wenn er sagen wollte: Viele große Martyrer habt ihr genannt, aber den größten immer noch nicht! Da das Volk ihn ratlos und verwundert anschaut, gibt er endlich des Rätsels Lösung: Der König der Martyrer ist das Gebet des Herrn; sein Martyrium dauert schon viele Jahrhunderte und wiederholt sich täglich viel tausendmal! So sagt er wörtlich: „Summa, das Pater noster ist der größeste Martyrer (sowohl als Name wie Wort Gottes) auf Erden; denn jedermann plagts und mißbrauchts, wenig tröstens und machens fröhlich im rechten Brauch."

Dieses Wort vom Vaterunser als dem größten Martyrer ist ein wahrhaft goldenes Wort, das um seiner packenden, gewissenweckenden Gewalt niemals vergessen werden darf! Ist nicht jede christliche Kirche immer wieder in Gefahr, das Gebet, das Geist und Leben ist und das die große Offenbarung Gottes in Jesus Christus wie in einem Brennpunkt zusammenfaßt, zur toten Formel zu machen? Wüßten wir von Luther und seiner Tätigkeit als Lehrer des Gebetes nichts als dieses *eine* Wort, wahrlich, wir hätten Grund, ihm allzeit dankbar zu sein. Mit diesem Ausspruch ist er einer der großen Hüter des kostbaren Gebetsschatzes geworden, den der Heiland seiner Kirche vermacht hat. Solange die Aufforderung des Herrn durch die Jahrhunderte schallen wird: *So* sollt ihr beten, — so lange wird auch Luthers ernste Mahnung an das Ohr der Christenheit dringen: Ja, betet das Gebet des Herrn, aber martert es nicht!

Der *betende* Luther! Wir leben in Zeiten, wo der Geist Gottes uns die ungeheure Aufgabe auf die Schultern läd't, den unseligen Riß, der zwischen den einzelnen Konfessionen gähnt, zu überbrücken und das Gebet des Herrn um Einheit seiner Kirche wenigstens der Erfüllung näherzuführen. Noch liegt freilich die *Glaubenseinheit,* d. h. die Einheit im Bekenntnis, in unerreichbarer Ferne. Nicht viel weniger weit sind wir hüben und drüben noch entfernt von der wahren und großen christlichen *Liebe,* die im andern einen vollberechtigten Bürger des Reiches Gottes sieht und darum tiefe Achtung, ja Ehrfurcht vor dem religiösen Besitz des Bruders in Christus hat. Noch ist ein weiter Weg, bis wir die Christenheit wieder wie einst Ignatius von Antiochien einen *Liebesbund* nennen können. Aber *eine* Gemeinschaft ist möglich: *die Gebetsgemeinschaft;* und durch sie wird der *Liebesbund* vielleicht schon bald möglich; durch sie rückt selbst die *Glaubenseinheit* in sichtbare Nähe!

Um diese Gebetsgemeinschaft zu fördern, kann uns der *betende* Luther eine wertvolle Hilfe sein. Wenn die Christen aller Konfessionen wieder aus biblischem, besser evangelischem Geiste heraus beten, also nicht mehr wie die Juden, nicht mehr wie die Heiden, — wenn wir das Gebet des Herrn im Geiste aller großen Gebetslehrer der christlichen Kirche, eines *Augustinus*, eines *Franz von Assisi* und eines *Martin Luther* beten — also nicht mehr martern —, schlagen wir da nicht von beiden Ufern aus einen Steg über den reißenden Strom, der uns bisher in zwei feindliche Lager schied? Werden wir da nicht eines Tages in der Mitte der Brücke einander treffen und einander die Hände reichen, wenn nicht zur *Glaubenseinheit*, so doch sicher zum heiligen *Liebesbund?*

Der *kämpfende* Luther *verwundet* — auch heute noch nach vierhundert Jahren; der *betende* Luther *heilt!* Der *kämpfende* Luther *trennt;* der *betende* Luther *einigt!* Der *Kämpfer* Luther gehört der *Vergangenheit* an; der *Beter* Luther möge seine Mission an der *Gegenwart* beginnen!

Wir freuen uns in den Gebetsanweisungen und im Vaterunser-Unterricht, kurz im Beter Luther, einen Zugang zum Verständnis dieses wahrhaft großen religiösen Genius zu finden.

*Das Vaterunser*, sagt Luther, *bindet die Leute zusammen und ineinander!* Nicht bloß die Leute in derselben Familie, in derselben Gemeinde und mit dem gleichen Berufe, sondern — so müssen wir als Christen unserer Tage vor allem hoffen — *es bindet die verschiedenen Konfessionen, uns katholische und protestantische Christen, fest zusammen und innig ineinander!* In dieser Bindekraft muß sich dieses einzigartige Gebet erst in der Zukunft ganz bewähren.

Was wir als schönste Hoffnung in uns tragen und gerade durch eine neue Würdigung Luthers als Beter und durch Befolgung seiner Gebetsvorschriften verwirklicht sehen möchten? Es ist sein schönes Gebet um *Bruderliebe*, das an den verschiedenen *Konfessionen* sich bald erfüllen möchte: „Gib uns eine einträchtige, brüderliche Liebe, daß wir uns allesamt als wahrhaftige Brüder und Schwestern erkennen und achten und dich können gemahnen unsern lieben Vater, für alle und jedermann bitten, als ein Kind für das andere bei seinem Vater tut. Laß niemand unter uns das Seine suchen oder das andere vor dir vergessen, sondern abgetan allen Haß, Neid und Zwietracht, uns als die wahren, frommen Gotteskinder untereinander lieben und also einträchtig sagen mögen, nicht ‚mein Vater', sondern ‚unser Vater'!"

# Das schlichteste Dokument der Ökumenizität Luthers

Von Albert Hettling

Es sind nunmehr 400 Jahre, daß Luther seinen „kleinen Katechismus" herausgab, — dies wahrhaft ökumenische Büchlein. Er selbst nennt den Katechismus — und mag er dabei zunächst auch nur den überlieferten Text im Auge haben, so gilt es durchaus auch von seinen Erklärungen desselben — „die rechte Laienbibel, darin der ganze Inhalt der christlichen Lehre begriffen ist, so einem jeden Christen zur Seligkeit zu wissen vonnöten". Dieser Katechismus enthält schon in seiner ersten Ausgabe vom Jahre 1529 auch das schlichteste Dokument der Ökumenizität Luthers. Es ist seine kurze Anweisung: „Wie ein Hausvater sein Gesinde soll lehren, morgens und abends sich segnen", der sogenannte „Morgen- und Abendsegen". In ihm offenbart sich Luthers Ökumenizität in schlichtester und zugleich tiefster und großartigster Weise.

Das Bedeutsamste an diesem „Morgen- und Abendsegen" ist nicht das „Gebetlein", das Luther da zu beten empfiehlt. Zwar ist auch es köstlich und durchaus ökumenisch. Jeder Christ, zu welchem Sonderbekenntnis er sich auch zählen mag, kann es von Herzen beten. Aber Luther selbst unterscheidet es deutlich von den Stücken, die ihm vorangehen sollen. Das „Gebetlein" empfiehlt er nur als Zusatz dazu: „Willst du, so magst du dies Gebetlein dazu sprechen". Die Hauptsache bilden die vorhergehenden Stücke. Sie stellt Luther darum auch unter ein „du sollst". Und was ist es, das der Christ nach Luther morgens und abends tun soll? Dies: „Des Morgens, so du aus dem Bette fährst", und „des Abends, wenn du zu Bette gehest, sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: das walte Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Amen. Darauf knieend oder stehend den Glauben und Vaterunser." Das heißt aber nichts anderes als: du sollst dich täglich ganz auf völlig ökumenischen, auf allgemein christlichen Boden stellen! Dies zeigen deutlich alle vier Stücke.

Auf völlig ökumenischen Boden führt gleich das erste: das „Segnen mit dem heiligen Kreuz". Wohl ist bei den „lutherischen" Christen die Sitte fast ganz geschwunden, daß — wie Luther es wollte und die „katholischen" Christen es heute noch tun — der einzelne sich damit segnet. Aber die Sitte besteht noch, daß wie die ganze Gemeinde so auch der einzelne Christ damit gesegnet wird. Gemäß dem „Taufbüchlein", das Luther der zweiten Ausgabe seines Katechismus beigab, ist es auch heute noch Brauch, daß der Täufling mit dem Kreuz gesegnet wird, wobei der Täufer spricht:

„Nimm hin das Zeichen des heiligen Kreuzes, beide an der Stirn und an der Brust", häufig mit dem Zusatz: „Zum Zeichen, daß du durch den gekreuzigten Jesus erlöset bist". Und was noch mehr sagen will, es ist ganz Luthers und „lutherische" Überzeugung, daß nach dem apostolischen Zeugnis (Röm. 6, 3) „alle, die wir in Jesum Christ getauft sind, die sind in seinen Tod getauft". „Das Aug", sagt Luther in seinem Tauflied, „allein das Wasser sieht, wie Menschen Wasser gießen, der Glaub im Geist die Kraft versteht des Blutes Jesu Christi". Auf die heilige Taufe, „das hohe Sakrament", wie sie Luther in seinem „Taufbüchlein" nennt, und von der er dort bezeugt, daß wir durch sie „Gottes selbst Kinder und Christi Brüder" werden, und daß sie ist „unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft", auf sie gründet sich auch das zweite Stück seines „Morgen- und Abendsegens", jenes wunderbar schlichte: „Das walte Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Amen." Vor wem stünde da nicht unmittelbar der allumfassende Taufbefehl des gen Himmel fahrenden Herrn an seine Apostel! Wer vernähme nicht auch das dankbare und freudige Echo der christlichen Kirche aller Zeiten und des einzelnen getauften Christen, wie es ein Joh. Jak. Rambach in seinem Taufliede ausspricht: „Ich bin getauft auf Deinen Namen, Gott Vater, Sohn und Heil'ger Geist, ich bin gezählt zu Deinem Samen, zum Volk, das Dir geheiligt heißt, ich bin in Christi Tod gesenkt, ich bin mit seinem Geist beschenkt!" Und wer würde nicht durch beides im tiefsten Herzen getrieben, sich täglich auf den durch Kreuz und Taufe bestimmten, völlig ökumenischen, allen Parteistandpunkt radikal ausschließenden Boden zu stellen!

Es ist nicht zufällig, wenn der Apostel Paulus unter den schweren Mißständen in der Korinthischen Gemeinde zuerst mit der dortigen Parteibildung abrechnet. Wie ein Blitzschlag nach dem andern fährt sein Wort (1. Kor. 1 u. 3) dazwischen: „Wie? Ist Christus nun zertrennet? Ist denn Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf des Paulus Namen getauft? So einer sagt: ich bin paulisch, der andere aber: ich bin apollisch, — seid ihr nicht fleischlich? Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? So jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott verderben; denn der Tempel Gottes ist heilig, — der seid ihr!" So kämpft Paulus für die Una Sancta! Genau so aber ist auch ein Luther 1522 von der Wartburg aus dazwischen gefahren, als trotz einer schon früheren Vermahnung das alte Erbübel wieder aufbrach, indem etliche „etwas Neues wissen und gut Lutherisch gesehen sein" wollten.

Ihnen schrieb Luther in seiner „treuen Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“: „Zum ersten bitte ich, man wolle meines Namens schweigen und sich nicht Lutherisch, sondern Christ heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. So bin ich auch für niemand gekreuzigt. S. Paulus 1. Kor. 3 wollte nicht leiden, daß die Christen sich sollten heißen Paulisch oder Petrisch, sondern Christen. Wie käme denn ich armer, stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi sollte mit meinem heillosen Namen nennen? Nicht also, liebe Freunde, laßt uns tilgen die parteiischen Namen und Christen heißen, dessen Lehre wir haben. Ich bin und will keines Meister sein. Ich habe mit der Gemeinde die einige gemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist, Matth. 23.“ Das ist für manche „Lutheraner“ allerdings „eine harte Rede“. Aber wen sie „ärgert“, der bringe seinen Anstoß vor das Forum, wohin er gehört, er mache ihn ab mit Luther und mit Paulus!

So allumfassend wie die beiden ersten sind auch die beiden anderen Stücke des „Morgen- und Abendsegens“: „Der Glaube und Vaterunser“. Es sind wunderbare Gipfelpunkte ökumenischer Weite in unsern sonn- und festtäglichen Gemeindegottesdiensten, wenn Pastor und Gemeinde nach dem Evangelium oder der Epistel „vor Gott treten mit dem Lobopfer und Bekenntnis unsers allerheiligsten christlichen Glaubens“ und nach der Predigt das „allgemeine“ Kirchengebet unter dem Klang der Betglocke ausklingen lassen in das allumfassende Gebet des Herrn. Aber beide, der Glaube und das Vaterunser, sollen nach Luther auch Kernstücke der täglichen Morgen- und Abendfeier jedes einzelnen Christen sein.

Zunächst der Glaube. „Der“ Glaube! Wie nach apostolischem Zeugnis (Eph. 4) nur „ein Leib“ ist und „ein Geist“, nur „ein Herr“ und „eine Taufe“, so auch nur „ein Glaube“. Es ist (nach Jud. 3) der Glaube, „der einmal den Heiligen übergeben ist“, wie er im Apostolikum seinen für alle Zeiten gültigen Ausdruck gefunden hat. Dies ist gerade für unsere Zeit von höchster Bedeutung. Vergleicht man die Zeit vor 400 Jahren mit der unsrigen, so tritt ein gewaltiger Unterschied deutlich vor Augen. Den „lutherischen“ Bekenntnisschriften sind damals im Konkordienbuche „die drei Hauptsymbola“, das Apostolikum, das Nicänum und das Athanasianum, als „Bekenntnis des Glaubens Christi, in den Kirchen einträchtiglich gebraucht“, vorangestellt. Ebenso bezeugt Luther im 1. Teil der „Schmalkaldischen Artikel“ von diesen „hohen Artikeln der göttlichen Majestät“: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselben bekennen, darum nicht vonnöten, jetzt davon weiter zu handeln“.

Und heute? Man braucht diese Frage nur zu stellen, und man sieht sofort den klaffenden Unterschied der Zeiten, aber damit zugleich auch das Hauptgebot der Stunde für alle, die noch „mit Ernst Christen sein wollen". Es kann unmöglich die Betonung der sonstigen Unterschiede, es muß unbedingt in erster Linie die Bezeugung des gemeinsamen einen Fundamentes sein.

„Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, — ein Gott und Vater unser aller." (Eph. 4.) Ja, ein Gott und Vater unser aller! Darum: Vater „unser" — „unser" täglich Brot gib „uns" heute — und vergib „uns" „unsre" Schuld — und führe „uns" nicht in Versuchung — sondern erlöse „uns" von dem Übel! In seiner Anweisung: „Wie man beten soll, für Meister Peter Balbierer" hat Luther 1534 gesagt: „Das Paternoster ist der größte Märtyrer — sowohl als der Name und Wort Gottes — auf Erden." Er hat dabei vor Augen den „Jammer über Jammer, daß solches Gebet solches Meisters soll also ohne Andacht zerplappert und zerklappert werden in aller Welt." Ist es nicht ebenso Jammer über Jammer, und wird das Vaterunser nicht gleicherweise wie ein Märtyrer gefoltert, wenn man es nur im Gedanken an sich und „seinen" Kreis betet, nicht aber bedenkt, daß es das Gebet aller für alle ist? Daß Luther stets nur in dieser ökumenischen Weite das Vaterunser sowohl selbst gebetet hat, als auch von jedermann gebetet wissen wollte, und zwar nicht nur in der Kirche beim gemeinsamen Gottesdienst, sondern auch allein im Kämmerlein beim täglichen „Morgen- und Abendsegen", das spricht er in seiner Anweisung an Meister Peter ebenfalls deutlich aus. „Im Namen meines Herrn Jesu Christi bete ich mit allen Deinen heiligen Christen auf Erden, wie er mich gelehrt hat", — so soll der Beter, nachdem er zuvor „zu sich selbst gekommen", knieend oder stehend mit gefalteten Händen und Augen gen Himmel, das heilige Vaterunser „von Wort zu Wort" beten, und zum Schluß erinnert Luther nochmal: „Denke ja, daß du nicht allein da kniest und stehst, sondern die ganze Christenheit, oder alle frommen Christen bei dir und du unter ihnen in einmütigem, einträchtigen Gebet".

Bei allen Bemühungen um die „Einigung der Christenheit" hat man immer wieder schmerzliche Erfahrungen gemacht, so daß vielen das Ziel in weite, manchen sogar in unerreichbare Ferne gerückt erscheint. Warum kommt man eigentlich so schwer zum Ziel? Im tiefsten Grunde doch nur darum, weil man den Weg nicht geht, den Luthers „Morgen- und Abendsegen" mit seinen vier Stücken so schlicht und klar weist, — den Hochweg wahrhaft christlicher Ökumenizität. Wer ihn aber geht, der ist seinerseits auch schon am Ziel. Er lebt im Geiste Tag für Tag als „Christ" in der

seligen Gemeinschaft „der" Kirche, der una, sancta, catholica, apostolica, und wartet in ihr und mit ihr auf die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt, betend wie Luther in schwerer Zeit: „Ach lieber Herr Jesu Christe, halt Du selber Concilium und erlöse die Deinen durch Deine herrliche Zukunft!"

---

## Luthers Evangelismus

Von Nikolaus Hackl

In der theologisch-zeitbewegten Literatur der Katholiken taucht seit einigen Jahren der neue Begriff „Evangelismus" auf. Derselbe umschließt eine neue Geistesrichtung, eine neue Seelenhaltung innerhalb der römisch-katholischen Kreise. Evangelismus setzt also eine Wandlungsfähigkeit mancher Anschauungen voraus. Evangelismus glaubt an die zeitgemäße Betonung teilweise vernachlässigter oder in den Hintergrund gestellter christlicher Wahrheiten und an die zeitgemäße In-den-Hintergrund-Rükkung zeitbedingt-gewesener christlicher Anschauungen.

Welche Wahrheiten mehr betont und welche zurückgerückt werden sollen, hängt natürlich von geistigen und wissenschaftlichen Strömungen der Zeit ab.

Der neue Evangelismus ist wesentlich bedingt und angeregt durch die ganze neueste Entwicklung der biblischen Wissenschaft und der damit gewonnenen geschichtlichen Erkenntnisse und Einsichten. Evangelismus kann bezeichnet werden als *Verlebendigung der urchristlichen Elemente des Christentums* im Unterschied zu den heiden-christlich beeinflußten spättheologischen Dogmenentwicklungen. Den neuen Evangelismus hier näher zu behandeln, ist nicht unsere Aufgabe. Hier soll nur *Luthers Evangelismus* untersucht werden. Er ist zur Basis für den neuen Evangelismus geworden. Doch ist letzterer weit über Luthers Evangelismus hinausgewachsen.

Luthers Evangelismus hatte eine hochbedeutsame „geschichtliche Sendung" zu erfüllen: er hat *die persönliche Glaubensfrage und die einmalige Erlösungstat Christi in unmittelbare Verbindung und Beziehung zu einander gesetzt.* Das war zur Zeit Luthers eine Tat. Zwar zerschlug Luthers schroffes Auftreten wertvolles katholisches Gut, bewahrte aber doch einen *urchristlichen Erbkern.* Die Katholiken sammelten und bewahrten

zunächst das Zertrümmerte (im Tridentiner Konzil), haben aber doch auch den evangelischen Erbkern im Protestantismus erkannt, selbst mehr und mehr herausgearbeitet und rühmen sich heute, den Kronjuwel des Protestantismus ebenso zu besitzen, wie die Evangelischen. Die gesamte liturgische Bewegung, aber auch Werke wie Karl Adams „Wesen des Katholizismus" sind dessen Zeugen. Der Katholik sieht deshalb im protestantischen Bruder weniger mehr den Abtrünnigen, als das im Zorn ausgerissene Familienglied, das in Wahrung eines bestimmten, vernachlässigten Familiengutes zum Krach mit der Großfamilie kam und über der Wahrung des einen Familiengutes den großen übrigen Familienreichtum hinwarf. Heute erkennen beide Recht und Unrecht auf der Gegenseite. Heute ladet der ältere Bruder den jüngeren wieder freundlich ein: „Teilen wir uns wieder brüderlich in den ganzen Familienschatz, nachdem wir auch deinen Besitzanteil wieder hereingenommen haben!"

Luthers Evangelismus wird nicht geschildert werden können, ohne dessen *Ausartungen zum Protestantismus* zu kennzeichnen. Ausgangspunkt Luthers war eine nach Quelle und Umfang ungewöhnlich *grobe Veräußerlichung des gesamten christlichen Lebens*, vor allem auf deutschem Boden, jedoch die Gesamtkirche des Abendlandes stark beeinflussend. Die außerordentlich großen und schweren Mißstände im kirchlichen Leben zu Luthers Zeit gibt auch die katholische Geschichtswissenschaft zu, wenn auch jeweils stark entschuldigend und beschönigend. Durch Großbesitz und fürstliche Herrschaft des Episkopates, der zur Versorgung adeliger Nachgeborener nicht nach Berufsgnade, sondern nach Abstammung ergänzt wurde, war eine in der Geschichte der Kirche nie geschaute Verweltlichung im Bischofsamte eingetreten. Das Unheil saß von oben nach unten. Der Klerus, als alleiniger Träger der Bildung, war durch Massenzufluß ungeistlich gesinnter, unberufener und ehrgeiziger Elemente verschlammt. Dazu herrschte nach der Hochblüte der scholastischen Wissenschaft eine gewisse Erschlaffung und Seichtigkeit im theologischen Betriebe. Der Ordensstand erstickte im Reichtum der Klöster und hatte seinen mystisch-tiefen Geist des Hochmittelalters auf weite Strecken hin verloren. Gerade die in der breiten Öffentlichkeit maßgebenden Schichten huldigten einem äußerlichen Mitmachen der religiös-christlichen Zeremonien und Einrichtungen (Messe, Sakramente, Brevier, Fasten, Andachten), waren aber im Kerne vom christlichen Geiste und von der tatsächlichen Nachfolge Christi weit abgekommen. Die Volkskreise machten es wie die „Herren". Christliche Form, aber weltlich-heidnischer Kern!

Nimmt man dazu den ganze Gewerbe nährenden *Reliquiensport* mit allem daranhängenden Schwindel, ferner die zahllos auftauchenden *Bruderschaften*, die die Seligkeit an Verrichtung äußerlicher Werke knüpften (die St. Ursulabruderschaft z. B. schrieb 11 000 Vaterunser und Ave Maria oder 111 Messen vor), dazu noch das durch die unbegrenzte Bauwut der Päpste zu einem *Geldsammelsport ausgewachsene Ablaßwesen*, dann liegt die Veräußerlichung des christlichen Lebens mit allen Auswirkungen bei einem noch ziemlich ungebildeten und noch auf ziemlich tiefer Kulturstufe stehenden Volke klar vor Augen.

Wenn die katholischen Schriftsteller meist mit redlicher Mühe nachweisen, daß doch auch noch viel gutes und christliches Leben vorhanden war, so ist das selbstverständlich, kann aber die breite Flut des vielen, vielen Schlimmen im religiösen Leben der damaligen Zeit nicht ausgleichen. „Ohne die Annahme eines großen Verderbnisses in der Kirche bleibt die Tragödie der Glaubensspaltung ein völlig unlösbares Rätsel", sagt der katholische Lutherbiograph und Jesuit Grisar*).

Schon *vor* Luther waren zahlreiche angesehene, gutgesinnte Männer als laute Warner, Mahner und Propheten aufgetreten: — immer vergebens! Das Übermaß und die Ausreifung des Unheils erst verschuf dem Auftreten Luthers jene — sonst rätselhafte — Resonanz.

Daß aber gerade Luthers Vorgehen sich in so ungeahntem Ausmaße durchsetzte, liegt noch tiefer begründet in folgenden zwei Umständen:

1. daß Luther gegenüber den Äußerlichkeiten *zur zentralen Glaubensfrage* vorstieß, und daß er
2. das *Evangelium (das Wort)* mit unerhörter Kühnheit und Geschicklichkeit gegen die kirchliche Obrigkeit ausspielte.

Zum ersten Punkte: Luther war zunächst gar nicht aus selisch-religiösen Beweggründen in den geistlichen und Ordensstand eingetreten, sondern aus zufälligen, äußeren Anlässen. Ein solcher Mensch ergibt sich nicht restlos ins neue Milieu. Er bewahrt sich sein eigenes Urteil, zumal wenn ihm, wie Luther, ein hohes Maß von Intelligenz, Selbständigkeit des Denkens und kühne Rücksichtslosigkeit des Willens zu eigen sind. Er opferte nie den Verstand aus Demut oder Gehorsam, auch nicht gegen eine Welt von Widerspruch, zumal er sich eine Reihe von Jahren zweifellos Mühe gab, ein guter Mönch zu sein.

---

*) Vergl. H. Grisar „Martin Luthers Leben und sein Werk". Herder 1927, S. 117. Dazu S. 60, S. 79 ff. (Ablaßgeld-Sammelunwesen), S. 114 ff. (Mißstände im zahllosen und armen Klerus) usw.

Mit diesen Eigenschaften ging Luther von Anfang an *gegen alle Werkheiligkeit* (Observantentum) an, gerade in seiner Ordensgesellschaft, gegen alle äußere Beobachtung von Detailvorschriften im religiösen Leben, gegen alle Ausartungen und Veräußerlichungen auf kirchlich-religiösem Gebiete. Er war Anhänger von Augustins ama deum et fac, quod vis, d. h. „Liebe Gott und tue, was du willst". Selbst der *gesetzmäßigen* Auffassung der 10 Gebote — was darf ich nicht mehr ohne Sünde tun? — stellt er den Satz gegenüber: *„ein gutes Gesetz ist nur die Liebe"* (Grisar, a. a. O., S. 69).

Luther hat seine Zeit wieder auf *Gott, den Vater*, zurückverwiesen — weg von dem Heiligen-, Fürbitt- und Reliquienwesen —, und auf den überragenden Anteil *Christi* am Heilswerke — weg von Vermittlern und Gnadenmitteln! Alles Tun der Menschen, die so stark veräußerlicht waren, mußte er klein machen, um Christus groß zu machen! „Dem Menschen am Heilswerke möglichst wenig zuschreiben, dem Heilande möglichst viel"*).

Luther hat alles, was zwischen Menschen und Christus sich eingeschoben hatte, kurzweg verworfen, um Christus und Menschenseele ganz innig in Verbindung zu setzen. Luther sagt einmal: „Wie sie unterm Papsttum (zu seiner Zeit) aus Christus gemacht haben einen strengen, zornigen Richter, vor dem man sich fürchten müsse, als der uns will in die Hölle stoßen. Wie man ihn gemalet hat auf dem Regenbogen sitzend und seine Mutter Maria und Johannes den Täufer zu beiden Seiten als Fürbitter gegen seinen schrecklichen Zorn. Das heißt *Christum* fein rein *weggenommen*, und nicht allein ungekennt, sondern schlecht gar zugedeckt, begraben und verscharrt, daß ich nicht mehr so ihn sehe, daß er für mich geboren, gelitten, gestorben und auferstanden sei, sondern allein so, daß er mich richten wolle, ob ich für die Sünde bezahlet und genuggetan habe oder nicht. Wenn ich ihn also ansehe, so kann ich nicht zu ihm laufen, sondern muß vor ihm fliehen und mehr Zuflucht haben zu Maria und anderen Heiligen, denn zu Christo und seiner Erlösung*).

Luther hat ohne Umschweife den lebendigen Christus zum Mittelpunkt seiner Lehre gemacht, er hat die Seele des Christen in direkte Beziehung zu ihm gesetzt. Das war sein Verdienst. Seit der liturgischen Bewegung

---

*) Vergl. O. Sickenberger, „Extremer Antiprotestantismus" (Augsburg, 1904), S. 79/80: „Deshalb bekämpfte er (Luther) die Verdienste der Christen und Heiligen, weil er neben dem Verdienste Christi kein anderes dulden wollte".

*) W. A. 46, 8 f.; E. A. 50, 11 ff.

ist auch im Katholizismus die zentrale Stellung des mystischen Christus in Kirche und Kultus klar erkannt. Man mag einwenden, daß den katholischen Kreisen diese Erkenntnis nicht durch den Protestantismus gekommen ist, sondern aus der Neuerschließung und Neuerfassung der altchristlichen Liturgie selbst. Dennoch, das Ergebnis ist heute dasselbe: Christus steht den Protestanten wie den Katholiken im Glaubensmittelpunkt. Dem mystischen Corpus Christi inkorporiert zu sein, gilt gleicherweise als erste und notwendigste Voraussetzung des Heiles.

*Luther zerschlug aber nun um dieses evangelischen Kernes willen unendlich viel katholisches Gut!*

Seine Bekämpfung des Ablasses ist noch das geringere Übel! Wirklich haben zu Luthers Zeiten *manche* Theologen grobe Falschmeinungen über den Ablaß vertreten (z. B. — der Ablaß für die Toten hätte Wirkung bei Verrichtung des erforderlichen Werkes auch *ohne* den Zustand der heiligmachenden Gnade im Verrichter! Diese Anschauung, sagt sogar Grisar [S. 82], sei auch in verschiedene Ablaß-Geldsammel-Anweisungen übergegangen!). Das Ablaßwesen hatte als Kulturfaktor (bei Brücken-, Waisenhäuser-, Spitalbauten u. ä. Sachen*)) eine große Rolle im Mittelalter gespielt. Dennoch spielt der Ablaß im religiösen Leben, speziell des Mannes, nur in den Außenbezirken eine Rolle, nicht im Kerne seiner religiösen Vorstellungen. Auch der katholische Mann von heute ist nicht dafür zu haben — bis auf wenige Ausnahmen —, daß er am Portinucula- oder Allerseelentage mehrmals in der Kirche ein- und ausgeht, um möglichst viele Ablässe zu gewinnen. Der männliche Typ der Frömmigkeit will nicht die Verdienste Fremder, der Heiligen, für sich und die eigene Schuld. Letztere will der Mann selbst tragen und verantworten. Heiligendienst ist dem heutigen Katholiken in erster Linie Heldenverehrung und Heiligennachfolge, nicht aber Überschreibung der Verdienste der Heiligen auf das eigene Konto.

Viel schlimmer war, daß Luther die guten Werke, Fasten u. ä. überhaupt verwarf, daß er erklärte, der Wille sei nicht frei, und Gott prädestiniere die Menschen ohne Rücksicht auf ihre Werke zum Himmel oder zur Hölle, — daß er bald das gemeinsame Gebet, die *Messefeier, die Mehrzahl der Sakramente, also fast den gesamten Kultus und Ritus verwarf!*

Die Rechtfertigung ist allerdings eine Gnade Gottes, in Reue, Glaube und Vertrauen zu erfassen. Sie kann nicht durch Verdienste (gute Werke)

*) Vergl. H. Paulus „Der Ablaß".

erzwungen, wohl aber vorbereitet werden. Gute Werke sind vor und nach der Rechtfertigung *möglich* durch die Gnade und das Verdienst Christi, sie werden sogar notwendig zu der in der Rechtfertigung begonnenen Heiligung und Vervollkommnung — die ja auch nur durch Gottes Gnade zustandekommen kann. Auf diesem Boden finden sich Katholiken und Evangelische!

Gemeinsames Gebet, Predigt und Eucharistiefeier waren stets Elemente des alten kirchlichen Lebens gewesen. Wie konnte Luther hier so sehr aufräumen? Gegenüber der Veräußerlichung hatte er recht, die Seele zu betonen. Gegenüber der nicht-verständlichen Kultussprache (dem Latein) hatte er recht, den herrlichen, tiefen Sinngehalt zu popularisieren. Aber *alles* abzuschaffen!? Was nimmt es dem einmaligen Kreuzopfer Christi am Kalvarienberg, wenn die hl. Messe täglich gefeiert wird als *tiefste Gedächtnisfeier der Kreuzigung des Herrn* — wenn Brot und Wein erhoben werden —, und *des Abendmahls des Herrn* — wenn die Gemeinschaft der Gläubigen durch Empfang des Brotes und Weines ihren Willen ausdrückt, des Geistes und der Liebe des Herrn teilhaftig zu werden? Und von Anfang an hatte die Christenheit an die *wirkliche Gegenwart des Herrn* unter den Gestalten von Brot und Wein geglaubt, wenn man auch den Weg und die Art dieser Gegenwart nicht definiert hatte! Und mit der Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzopfers hatte man immer auch der Meßfeier einen geheimnisvollen Opfercharakter zuerkannt! Es wird auch dem Kreuzopfer durch das Meßopfer kein Abbruch getan. Das Meßopfer hat nur Kraft im Kreuzopfer! Jesus hat selbst beim Abendmahl eine äußerliche Ritushandlung gesetzt, eine gemeinschaftbildende Zeremonie, und den Auftrag zur Wiederholung gegeben! Sie muß nur richtig aufgefaßt werden, dann wird man sie nicht, wie Luther, mit beängstigender Leidenschaft als Greuel und Götzendienst verwerfen, sondern als tiefgreifende Symbolhandlung pflegen und lieben! Das Meßopfer muß ein Opfer im Geiste bleiben, wie Christus es gefordert hat für alle Gottesverehrung, wie es die Apostel kannten und die ersten christlichen Apologeten gegenüber den Angriffen aus dem Heidentum vertreten haben*). So sind auch *alle Sakramente* der Kirche zu verstehen. Sie sind alle erst *wirksam durch das Verdienst Christi;* sie sind also ein Werk Christi und nicht ein Werk des Empfängers. Die Handlung ist göttlich — sie ragt über die zufälligen Eigenschaften des Spenders hinaus —, und weil sie als göttlich Trägerin

*) Vergl. das treffliche Büchlein von P. O. Casel, „Das Meßopfer als Mysterienfeier". Herder, Freiburg im Breisgau.

der heiligenden Kraft Christi ist, soll der Empfänger alles Vertrauen und alle Andacht auf die Handlung konzentrieren! „Es ist klar, daß dadurch die ethische Wirksamkeit des Menschen in bezug auf seine eigene Heiligung nichts weniger als geleugnet wird*)." Die katholische Lehre sagt außerdem, daß Gott jedem seine Gnade gibt, der sie sucht — auch *ohne* Sakrament, wenn der Empfang nicht möglich ist, obgleich das Sakrament ein regelmäßiges Mittel der Gnadengebung ist. Es ist auch katholische Lehre, daß man durch die vollkommene Reue (ohne Sakrament) die Gnade der Rechtfertigung erlange — auch wenn man erst später oder gar nicht mehr beichten könne! Mit Sickenberger sagen wir: Man darf nicht die Sakramente oder das Bedürfnis der Menschen nach ihnen als den „Kanälen der göttlichen Gnadenkraft, durch die uns das Verdienst Christi zugeleitet wird, geringschätzen; aber man ist es der Macht der göttlichen Gnade und dem universellen und unbeschränkten Heilswillen des barmherzigen Gottes, sowie dem unendlichen Werte des Opfertodes Christi schuldig, immer eingedenk zu sein, daß Gott durch die Sakramente den Weg des Heiles nicht hat einschränken wollen, und daß er auch jetzt wie vor deren Einsetzung sowohl die Macht als den Willen hat, auch ohne Sakramente die Menschen zu heiligen und auf den Weg des ewigen Heiles zu führen"*). Dabei sind heute die Katholiken mit den Protestanten völlig einig über die Bedeutung *des ethisch-religiösen Tuns* des Menschen bei der sakramentalen Handlung sowie bei der außersakramentalen Heiligung!

Inkonsequent war Luther darin, daß er von 7 Sakramenten der alten Kirche 5 verwarf, 2 aber beibehielt, darunter sogar die Kindertaufe, obwohl er das Hauptgewicht auf das persönliche Element, den Glauben und die Gesinnung des Empfängers, legte. Luther hatte den Sinn verloren — in seiner Abneigung gegen äußere Zeichen — für die wundervoll pädagogischen Einrichtungen der Kirche, die die sinnliche Seite des Volkes, die Unbildung der Masse im Geiste, so trefflich durch Symbolhandlungen zu beeindrucken versteht. In lauter Sorge um das Wort wäre ihm bald alles Verständnis für Ritus und Liturgie verloren gegangen. Der Gewinn des Evangeliums hätte ihn bald den Verlust des Sakramentalismus gekostet.

Anlaß zu dieser gefährlichen Fehlentwicklung wurde Luther wohl das übermäßig große *Druckgefühl des Erbverderbnisses*, der sittlichen Schwäche des Menschen. Trotz besten Willens, seine Gelübde zu halten, scheint er

*) Vergl. die eindringenden Untersuchungen von O. Sickenberger a. a. O. S. 51.
*) Vergl. Friedr. Heilers „Sadhu Sundar Singh" als Meisterspiel der Berufungsgnade Gottes.

große Schwierigkeiten im Punkte der Keuschheit gehabt zu haben. „Beichte und Buße bereiteten ihm manch einen Anstoß, der ihn quälte." (Grisar S. 61.) In diesem Punkte scheint seine Lehre stark auf seinen persönlichen Zustand zugeschnitten. „Der Mensch kann nur Böses wollen und tun." „An sich selbst verzweifelnd", wollte er nur „die Sünde pflegen und verherrlichen", d. h. natürlich nicht als persönliche Tat, sondern als bleibendes Erbverderbnis des Menschen, das nur *durch den Glauben* an die Gnade Gottes und Christi geheilt werden kann.

Luthers Gedankengang ist folgender: Beichte und Buße sind äußere Werkleistung, die den Frieden, die Befreiung von der Sünde, von der Neigung zur Sünde, nicht geben können. Nach jeder Beichte und Buße fällt der Mensch wieder. Sie helfen also nichts. In der *Liebe* müsse jede Buße anfangen und enden*); in Christus, im Vertrauen und in der Liebe zu ihm, seien alle Schätze verborgen. Das genügt ihm! Daher Stellen bei Luther wie „Du Herr Jesus bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde." Oder „Sündige tapfer, aber *glaube* noch tapferer!", was natürlich nicht aufzufassen ist als Aufforderung zum Sündigen. Sondern: der Mensch mag noch so tapfer (= schwer) gesündigt haben, so braucht er nur um so tapferer zu glauben und zu vertrauen auf Gottes Gnade, um Verzeihung zu finden.

So wächst Luther gerade von diesem Punkte aus (daß die Beicht nicht ändert, nicht heilt oder heiligt) *allmählich* in *sein Geheimnis* des *Vertrauens* und *Glaubens allein* (an den Erlöser und den gnädigen Gott) hinein! Bei der bleibenden Schwachheit und Sündhaftigkeit stützte sich Luther nicht mehr auf ein gutes äußeres Werk, auch nicht mehr auf die Beichthandlung, sondern auf die Liebe und das hingebende Vertrauen. Diese konnte er aber auch ohne das *Sakrament* der Buße haben — meinte Luther. Und ohne die übrigen Sakarmente! Warum auch nicht ohne Taufe und ohne Abendmahl? Oder erkennt er letztere an, weil sie im Evangelium unzweifelhaft bezeugt sind? Dann soll er aber mit der alten Kirche auch wieder die 5 übrigen Sakramente üben!

Aber auch in seiner Leugnung des Bußsakramentes hat Luther noch den Kern des katholischen Glaubens, daß *Reue und Liebe das Herz der Beichte* bilden, *allein schon sündentilgende Kraft* besitzen, und nicht äußerliche Werke! Freilich fügt der Katholik unter die Versöhnung — wie J. Wittig so schön sagt (Die Erlösten) — „noch die Beichte wie die Unterschrift

*) So rät ihm sein Oberer und Freund Staupitz.

unter einen Friedensvertrag; aber der Friede besteht längst". Beachtenswert ist dabei, daß die Kirche den Empfang des Bußsakramentes alljährlich nur einmal befiehlt, was eine weise Mäßigung verrät. Freilich sollten die Gläubigen erzogen sein, „daß sie die hl. Sakramente nach Urteil und Bedürfnis empfangen", die Buße also *bald* nach einer schweren Sünde.

Die fortschreitende Entwicklung von Luthers Lehranschauungen, das Abstreifen der kirchlichen Kulthandlungen *war Verlassen der Heimat*, der Kirche, *war Sprengung der Gemeinschaft*, wenngleich Luther anfänglich nicht an den Abfall von der Hierarchie dachte, wenngleich Luthers Lehre auch nicht herauswuchs aus der Gier, die hl. Bande der Ordensgelübde abzuschütteln (Gris., S. 179).

Die Verteidigung seiner zentralen Wahrheit — in schroffster Ausschließlichkeit auf die Spitze getrieben —, seine kritische Tätigkeit gegenüber der Kirchenobrigkeit, der Fortgang seiner Lehrentwicklung, die Nichtbeachtung des Lehramtes der Kirche mußte Luther Schritt für Schritt *zur Hl. Schrift als alleinigen Quelle seiner Lehre, als alles überragende Autorität*, zur *Leugnung jedes priesterlichen Vermittlertums* und des *Wesens* der *Kirche* selbst führen. Und dies war der zweite Punkt des charakteristischen Vorgehens Luthers im Vergleich zu früheren und anderen Reformfreunden.

Seine gegensätzliche Stellung gegen das kirchliche Lehramt wurde Luther leicht durch eine falsch verstandene Auffassung vom Lehrrecht der Kirche. Grisar sagt darüber (S. 70/71): „Die Lehrüberlieferung der Kirche, diese hl. Autorität, wurde von ihm fast ganz beiseite gesetzt... Die gewaltige Kirchenautorität war schon während seiner Bildungszeit zu wenig vor seinen Horizont getreten. Es lag zum Teil an einem Mangel jener Schulen, wo er studiert und disputiert hatte. Denn die späte Scholastik hatte das große Lehrkapitel von der Kirche über ihren sonstigen spitzfindigen Untersuchungen (sic! d. Ref.) in mancher Beziehung verabsäumt, wenigstens zu dürftig behandelt. Der Spekulation war zu viel Vorzug gegeben gegenüber der Autorität." Es herrschte eben damals große Lehrfreiheit im Gegensatz zur heutigen strengen Übung in der Kirche! Die kirchliche Lehrautorität war ihm nicht nur nicht maßgebend, sondern er richtete bald die heftigsten Angriffe und Vorwürfe gegen die Kirchenobrigkeit. Er sagte, die Sündflut von Irrwegen und Mißständen komme überall gerade davon, weil man dem „*Worte*", den biblischen Anforderungen und der „Gerechtigkeit" ganz und gar entfremdet sei. Luther scheute nicht davor zurück, Papst und Kirchenobere „fluchwürdig" zu nennen,

Verführer des christlichen Volkes. „Die Kirchenoberen erfüllten die ganze Welt mit Lastern, das gläubige Volk habe aber gänzlich verlernt, was gute Werke, Demut und Glauben sei." Er schrieb der bisherigen Verkennung *seiner neuentdeckten Wahrheiten* die größte Ursache der vorhandenen Mißstände auf religiösem Boden zu (was zum Teil ja auch auf Richtigkeit beruht).

Der Evangelismus Luthers datiert auch gar nicht seit dem Ablaßstreit, sondern von der *schon früher* entstandenen und in den Grundzügen lange fertigen *neuen Wittenberger Theologie.* Diese hatte bereits *vor* dem Ablaßstreit eine öffentliche Bewegung in gelehrten Kreisen hervorgerufen, der Ablaßstreit hat die Bewegung nur allgemein gemacht und Anlaß geboten, das *neue System* vor der breitesten Öffentlichkeit zu entwickeln (Gris., S. 80).

Der tiefste Anker für Luther in dem Konflikt mit der kirchlichen Obrigkeit war sein *Gewissen.* Und gerade hier steht Luther wieder auf echtkatholischem Boden! Die katholischen Theologen lehren alle ausdrücklich, daß jeder nach seinem Gewissen leben müsse! Und auf das Gewissen stützte sich Luther so sehr, daß er seinen Anhängern für die Beichte empfahl, „Sakramente, Altar, Pfaffen und Kirche fahren zu lassen, als das Gewissen zu verraten. Die Priester selber alle lehren ja, daß ‚wider Gottes Wort und dein Gewissen kein Gebot mag gemacht werden oder bestehen'."

Und das Gewissen, die gottbestimmte Aufgabe, war ja auch die Richtschnur des Handelns für Jesus Christus, für die Apostel und alle Märtyrer! Aber nicht die Unterwerfung unter die jüdische oder heidnische Behörde! „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen."

Daß Luther bei diesem Kampfe und Prozesse *Ängste,* Gesichte und Verwirrungen erlitt, darf bei der Schwere der Probleme, der Schärfe der praktischen Folgerungen und der Überanstrengung Luthers (Blutandrang zum Kopfe) nicht wundern. Auch die ersten zeitoffenen schlimmen Folgen von Luthers Auftreten, die Ausnützung seiner Lehre durch schlechte Elemente, darf nicht überraschen, so belastend sie zunächst für Luthers Lehre wirken mögen.

Luthers Vorgehen gegen die kirchliche Lehrautorität war gewiß geflossen aus dem Eifer für die Wahrheit und Reinheit der Lehre Christi, daß er aber das kirchliche Lehramt ganz verwarf, damit schoß er weit über das Ziel hinaus. Die kirchlichen Behörden hatten als mächtige Landesherren wie als machtübersteigerte politische Größen ein ungerechtfertigtes Ansehen erlangt. Luther fand aber zur Beseitigung der Überschätzung des

Vermittleramtes der Kirche keinen anderen Weg als den der völligen Leugnung desselben. Das ging zu weit, um den Menschen unmittelbar mit Christus zu verbinden, jedes Priestertum überhaupt zu leugnen. Zu deutlich sind in der Schrift selbst Priestertum und oberhirtliche Leitung der christlichen Herde ausgesprochen. Der Verlust des Priestertums ist für den Protestantismus eine Schwäche geworden, die auch durch Beibehaltung der Hl. Schrift und zweier Sakramente nicht ausgeglichen wird. „Hat nicht", sagt Sickenberger (S. 27), „ein Teil des Protestantismus heute auch diese (Schrift und zwei Sakramente) verloren, und hat sich nicht ein Teil auch schon von Christus selbst getrennt? So daß es sich vielleicht augenscheinlich bewährt, wie notwendig das besondere Priestertum (und ein Lehramt) ist, um die Menschheit fest und innig mit ihrem Erlöser zu verbinden." — Wo ist heute das Lehramt der Protestanten? Wie faßt man die allgemeine Glaubensüberzeugung einer Zeitepoche?

Der *schwerwiegendste Vorwurf Luthers gegen Lehramt und Kirche* war wohl der, daß die christliche Wahrheit durch die spätere Entwicklung der Kirche, durch Kirchenväter, Konzilien, Theologen und Päpste verdunkelt und verzerrt worden sei, daß er deswegen das Christentum zur Reinheit des Evangeliums zurückführen müsse. Hier liegt ohne Zweifel *Luthers tiefster Stoß gegen die alte Kirche.* Damit unternahm er eine gewaltiggroße Aufgabe, die er mit den mangelhaften Hilfsmitteln der exegetischen und geschichtlichen Wissenschaft seiner Zeit nicht lösen konnte. Er hat aber Fingerzeige und Anstöße gegeben, welche heute noch fortwirken und die heute längst über Luther selbst hinausgeführt haben — in der Schule Harnacks und im neuen Evangelismus.

Luthers Evangelismus hätte sich mit der inneren Umbildung und Wandlung der Autorität, mit der Erneuerung der Kirche begnügen sollen. In seiner Proteststimmung *zertrümmerte er aber die Kirche,* die mystische Gemeinschaft aller Getauften in Christus! Sein Evangelismus, der ganz berechtigt war, wurde zum Protestantismus! Eine Kirche als wahre Gesellschaft kennt Luther nicht mehr! Die Una Sancta als Geist- und Willens-, als Liebes-Tat- und Opfergemeinschaft der Christen hat er zerrissen! Oder doch zu einer *unsichtbaren Kirche* verflüchtigt. Mit der Zerstörung des alten Kirchenbegriffes als mystisch-realer Gemeinschaft aller Getauften auf Erden wurde das Einheits- und Zusammengehörigkeitsgefühl der Christenheit radikal aufgelöst, die Christenheit in zahllose voneinander unabhängige und selbständige Kirchen gespalten, zwischen denen fast gar keine Verbindungsfäden mehr liefen.

Erst in unseren Tagen geht der Gesamtchristenheit in allen Kirchen wieder der Sinn und das Verständnis auf für den *Corpus Christi mysticum*, dem alle Getauften angehören, der aber — statt organisch gegliedert zu sein — vielfach überschnürt und funktionell gehemmt ist durch die Trennungsschranken der „Kirchen".

Luthers Evangelismus hätte sich *in der Kirche* mit höchstem Segen auswirken können, wenn Luther die Kirche nicht gesprengt hätte. Das Berechtigte in seiner Verkündigung wäre seit Menschenaltern Gemeingut der abendländischen Christenheit. Auf die Theorie der katholischen Kirche hat Luther oft schon im Konzil von Trient eingewirkt. In der *Praxis aber* hat der Abfall der Protestanten, ihr Weggang aus der Gesamtkirche, ungemein *antiprotestantisch* auf das gesamte kirchlich-religiöse Leben der Katholiken abgefärbt! *Gerade was die Protestanten angriffen und tadelten oder geringschätzen, gerade das wurde auf katholischer Seite erst recht betont im Alltagsleben!*

Nun schrieb und predigte man noch mehr als je zuvor, statt von Christus und Erlösung, von der Kirche, vom Primate, vom besonderen Priestertum usw. Sickenberger weist dies in allen Einzelheiten klar nach, besonders betreff der Marien- und Heiligenverehrung, der Volksandachten bei den Katholiken, der Jungfräulichkeit und verschiedene andere Punkte. Andrerseits ist bei den Protestanten ebenfalls oftmals eine vorwiegend *antikatholische* Einstellung zum Durchbruch gekommen statt der allgemein-christlichen Liebes- und Eintrachtsgesinnung.

Gott sei es gedankt, daß heute doch auf beiden Seiten, bei Protestanten und Katholiken, zahlreiche Menschen sich finden, welche das „*Anti*" vor katholisch und vor protestantisch verabscheuen; die den guten Willen auf der Gegenseite erkennen und aus dem Stückwerk wieder die Einheit herstellen wollen!

Als gutes Zeichen für den Erfolg dieser Bestrebungen darf man ansehen, daß die katholischen Kreise mit dem Sinn für Evangelismus weniger durch das Studium des Protestantismus zu ihrer neuen Entdeckung der mystischen Rolle und Gnadenbedeutung Christi gelangt sind, als durch die eigenständige Liturgische Bewegung, und daß andrerseits die protestantischen Kreise mit dem Sinn für die Una Sancta heute in dem liturgischen Literaturgut der Katholiken neue Quellen und Anregungen für ihre Überzeugung finden. So ist Hoffnung, daß zwei Flüsse religiösen Lebens in ein Strombett einmünden werden, und daß mit Gottes Fügung und Vorsehung *das eine große Unheil* der Kirchenspaltung im Abendland wieder beendet wird

— wenn auch in weiter, weiter Ferne erst! Beglückend ist es ja schon, an der Auffüllung der Glaubenskluft mitarbeiten zu können.

Das *andre große Unheil* aus der Lutherschen Kirchentrennung, nämlich die territoriale und regionale Zersplitterung der deutschen Protestanten und Katholiken, die Schäden für die Politik des deutschen Reiches und Vaterlandes, lassen sich ja naturgemäß — was die Vergangenheit anlangt — nicht mehr einholen. Was das deutsche Volk infolge seiner Glaubenskämpfe politisch versäumt hat, ist unwiederbringlich dahin. Immerhin aber wäre bei Wiederherstellung der Glaubenseinheit unter den deutschen Christen auch dem deutschen Vaterland und der deutschen Politik in der Zukunft Gottes Segen beschieden.

---

## Der ewige Sinn der Reformation

Von Erich Sinz

Es ist bekannt, daß man von jeher das Formalprinzip des Protestantismus nur darin gesehen hat, Luther habe die Schrift zur alleinigen Richtschnur unseres Glaubens und Lebens aufgestellt. Es ist zweifelhaft, ob das für Luther selbst schon gilt, der den für das urchristliche Ethos bezeichnenden und für die Lebenswirklichkeit der Gegenwart ungemein wertvollen Jakobusbrief als „stroherne Epistel" bezeichnete und aus seinem Gedankensystem ausschaltete. Ganz gewiß ist, daß jener Satz für den heutigen Protestantismus *nicht* mehr gilt. Es ist ja gar nicht solange her, daß man aus der Schrift den historischen Christus herauszuschälen sich mühte, und wie an einer Zwiebel Schicht um Schicht lostrennend, schließlich ein unbestimmtes und leeres Etwas in den Händen hielt, mit dem niemand etwas Gescheites anzufangen wußte. Erik Peterson*) macht anderseits neuerdings darauf aufmerksam, wie die protestantische Theologie völlig davon abgekommen ist, mit den Gestaltungen und Wirklichkeiten des Neuen Testamentes konform zu gehen, wie eine in Bewegung gekommene Masse in ihrer Bewegung fortschreitet, von dem primum movens, der bewegenden Ursache, losgelöst, nunmehr ihre Eigengesetzlichkeit findet, die vielleicht diametral dem bewegenden Anstoß entgegensteht. Aus einer Fülle von Tatsachen sei auf das hingewiesen, was Peterson anführt. Karl Holl beweist die Katholizität der Urgemeinde in Jerusalem, sie habe Kir-

*) Die Kirche, München 1928.

chenrecht im Sinne des ius divinum gehabt. Nach wie vor leugnet man aber auf den protestantischen Kathedern, daß es ein Kirchenrecht im eigentlichen Sinne gebe. Sohms These wird als die allein gültige und allein evangelische gepriesen. Aus der Apostelgeschichte ist der Begriff der apostolischen Sukzession erkennbar, wie überhaupt der der priesterlichen Funktion. Was tut's? Man protestiert nach wie vor dagegen oder übergeht mit Stillschweigen diese peinliche Situation. Lietzmann weist mit Evidenz nach, daß für Paulus das Abendmahl eine Opfermahlzeit gewesen sei, also auf der Linie der katholischen Messe liege. Aber weder der kirchliche Praktiker noch der Dogmatiker darf auch nur im geringsten von dieser Erkenntnis Notiz nehmen. Denn Luther hat nun einmal radikal den Opfergedanken aus der Messe ausgemerzt, ihm galt der uralte Meßkanon als eine Fälschung später Jahrhunderte. So muß es also dabei bleiben. Lutherus locutus causa finita. Wir wissen heute, daß, wenn Luther im offertorium Werkheiligkeit sah, diese Auffassung zum mindesten höchst einseitig war und noch lange kein Recht dazu bestand, dieses uralte liturgische Gut in der Gemeinschaft, die sich nach ihm nennt, völlig ersterben zu lassen. Besorgten Herzens weist Peterson u. E. mit Recht darauf hin, daß die evangelische Kirche, zumal der Staat nicht mehr stützend und schirmend hinter ihr steht, auch auf liturgischem Gebiet — und die Liturgie ist ja nichts anderes als angewandte Dogmatik und Ethik — dem amerikanischen Sektentyp zu verfallen drohe. Aus alle dem Angeführten geht wohl deutlich genug hervor — ich will in diesem Zusammenhang kein Urteil über die päpstliche Kirche fällen —, daß der Protestantismus, wenn er sich auf sein Formalprinzip beruft, in vieler Hinsicht nicht in, sondern gehörig *neben* der Schrift sitzt. Als bei unserer zweiten theologischen Prüfung die Rede darauf kam, ob Jesus eine Kirche gewollt habe, verneinten wir Prüflinge unanimo diese Frage, was den nicht unberechtigten Unwillen des Examinators hervorrief. Jedenfalls ein Beweis dafür, daß uns die Universitätstheologie damals — es ist schon Dezennien her — mit dem Gefühl oder der Erkenntnis entließ, die Kirche Jesu Christi sei sozusagen aus Versehen entstanden, jedenfalls läge eine bedauerliche Fehlentwickelung vor. Das war echter Protestantismus, der gegen alles in der Welt, schließlich gegen sich selbst und die Wurzeln seiner Existenz zu Felde zieht. Dieser erwähnte Fall war typisch. Junge ausstudierte Theologen, die sich anschicken, ein Amt der kirchlichen Gemeinschaft zu übernehmen, leugnen deren Existenzberechtigung. Weiß nicht, ob's anders worden in dieser neuen Zeit. Liegt darin der Sinn der Reformation?

Als Materialprinzip des Protestantismus gilt bis dato die Lehre von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben". Ihren klassischen, für das ganze Gebiet des Luthertums gültigen Niederschlag hat diese Lehre in art. IV der Confessio Augustana gefunden. „Aus Gnaden um Christi willen werden wir gerecht durch den Glauben." Dieser Artikel ist zwar antipelegianisch gehalten, trifft aber insofern nur den scholastischen Nominalismus eines Okkam der damaligen herrschenden Kirchenlehre, wie denn dieser auch später von der Gesamtkirche abgelehnt und verurteilt wurde. Daher resultiert es, daß, was dann im Tridentinum in dieser Hinsicht von der päpstlichen Kirche festgelegt wurde, durchaus nicht im scharfen Gegensatz steht zu den Aufstellungen der Augustana. Darauf haben evangelische wie katholische Theologen genugsam hingewiesen. Auf lutherischer Seite erklärt z. B. Philippi, „daß die modern-gläubige Theologie sich selbst der Anerkennung nicht zu entziehen vermag, daß ihre Rechtfertigungslehre in prinzipieller Übereinstimmung mit der römischen Anschauungsweise stehe". (Philippi, Glaubenslehre V. 203.) Eigentümlich ist dabei, daß gerade durch Schleiermacher und seine Schule, durch die Verkürzung des Sündenbegriffes bei dieser, die Rechtfertigungslehre mehr und mehr in Mißkredit kam bis zur offenen Bekämpfung derselben in der Ritschelschen Schule, wobei man sich in der Praxis der kirchlichen Verkündigung dem reinsten Pelagianismus hingab. Immer und immer wieder hat die Erweckungstheologie auf die alten Anschauungen zurückgreifen müssen, um der eingerissenen Verflachung zu wehren. Dadurch ist stets eine Annäherung an die katholische Lehrform erfolgt. Niemals aber hat man dabei, wie Karl Holl nachweist, auf das Rechtfertigungserlebnis Luthers selbst zurückgegriffen, ja es ist an dem, daß seit den Tagen der Reformation es überhaupt keinen eigentlichen Nachfolger Luthers gegeben hat, der dem Erlebnis auch die gebührende theologische Darstellung zu geben vermochte, die dem entsprach, was Luther in seinen Schriften niedergelegt hat. Weder die Augustana noch die übrigen lutherischen Bekenntnisschriften, wie etwa der Katechismus, geben Zeugnis davon. Die ganze Höhenlage dieses lutherischen Erlebnisses ist etwas so Individuelles, daß es im eigentlichen Sinn ihm, dem Reformator, nur allein gehört. Wenn früher in der Homiletik die Predigtarten differenziert wurden, so war es unmöglich, die alles überragende Art und Weise der lutherischen Diktion einzuordnen. Man schuf für ihn eine eigene Rubrik und charakterisierte sie als *methodus heroica*. So möchte ich auch das, was Luther in unaufhörlichem Kämpfen und Ringen erlebte, als methodus

heroica bezeichnen, die für die Allgemeinheit zur Norm zu machen eine Ungeheuerlichkeit sein würde und sehr vielen Menschen den Zugang zur Gnade, die in Jesu Christo erschienen ist, geradezu verschließen würde. Seien wir uns doch darüber klar, in wie schlichten und einfachen Formen sich das Leben der schwer arbeitenden Menschen wie schon immer, zumal aber in unserer Zeit und besonders auch in den Dingen der Religion vollzieht, Formen, deren Christlichkeit, selbst wenn sie *nur* Sitte wäre, doch von uns feinnervigen und theologisch zartabgestimmten religiösen Feinschmeckern nicht geschmäht werden darf nach dem Worte des Herrn, daß wir diese Kleinen nicht verachten dürfen. Vor allem ist zu bemerken, daß der unvergleichliche Fund Luthers die ganze katholische Gesetzlichkeit bis zur Möncherei zur Voraussetzung hat. Wir Protestanten leben in absoluter Freiheit und Ungebundenheit und verstehen diese Gebundenheit kaum noch. Dann geht auch sein ethischer Rigorismus weit über die Linie hinaus, in der sich Christus selbst bewegt. Nach Luther kann man das Gute nicht einmal lieben, und jeder Lohngedanke, den Christus in seiner Verkündigung durchaus nicht verschmäht, schaltet bei ihm gänzlich aus. Denn schon die Liebe des Guten wäre ihm ein totes Werk. So sagt Karl Holl*), daß nach Luther die Gottesverehrung vom Seligkeitsverlangen rein gehalten werden müsse. „Denn das Seligkeitsverlangen sei wie alles Glücksbegehren immer selbstisch, und darauf die Religion bauen heiße sie zu einem Mittel und Gott zum Diener der Menschen herabwürdigen." Worauf wir nur schlicht zu sagen haben, daß aber gerade nach dem Zeugnis der heiligen Schrift Gott selbst der Diener der Menschen sein will. Wer würde hierbei nicht an das Wort Schillers erinnert gegenüber dem Rigorismus Kants:

Gerne dien' ich den Freunden! Doch tu' ich es leider aus Neigung!
Und so schmerzt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Der Gottesbegriff Luthers ist eben dem Okkamismus entnommen, mit dem er im übrigen wegen des Pelagianismus in heftigem Kampfe steht, und der ihn indirekt also aufs schärfste beeinflußte. Gott ist exlex! So ergibt sich Luther einem unbegrenzten Determinismus, der philosophisch und theologisch begründet, ihn an die Seite einer Reihe der größten religiösen Genien setzt. Aber leider hat Luther die Hochscholastik, vor allem den großen Aquinaten nie gekannt, der theologisch in bezug auf die Leugnung der Willensfreiheit in der katholischen Theologie ganz rechts steht und Luther hierin sehr nahe kommt, wiewohl des ersteren Gottesbegriff im Gegensatz

*) Die Rechtfertigungslehre. 1922, 2. Aufl. S. 20.

zu Luther die gelassene Ruhe und abgeklärte Würde des großen Kirchenlehrers atmet. So ist uns das Schauspiel versagt geblieben, das höchst interessant sich gestaltet hätte, wie der große Reformator mit dem größten aller mittelalterlichen Denker sich maß. Vielleicht wären Luther dann gewisse Überspitzungen des Ausdrucks, die wir in ihrem tiefen Sinn recht wohl zu würdigen wissen, etwa das pecca fortiter, sed crede fortius, erspart geblieben, und vielleicht hätte er auch für den Reichtum der göttlichen Gnade durch mancherlei Gestaltungen in Persönlichkeiten des Neuen Testamentes und der Kirche und auch seiner Zeit mehr Verständnis und Liebe gehabt. Denn der Jakobusbrief ist doch eben keine stroherne Epistel; und um keinen Preis möchten wir ihn im Kanon missen, wo seine Mission gerade für unser Zeitalter gestaltgebend werden kann und muß!

Luther schalt die alte Kirche, weil sie ihm nicht Sicherheit gab, ihn immer wieder in die Ungewißheit der Erlösungsgnade hinabstieß. Aber auch *seine* Heilsgewißheit war ihm kein bleibender Besitz, keine bleibende Freude, wie sie etwa Franziskus und mit diesem Tausende von Nachfolgern im evangelischen und katholischen Lager atmen. Sie wechselte zeitlebens mit Nächten dumpfester Verzweifelung, mit Ausbrüchen gewaltigsten vulkanischen Hasses — wir würdigen daneben wohl die Herzensgüte seiner Person — die ihn gänzlich daran hinderten, auch im Gegner ein Gotteskind zu sehen nach anderer Art und ihm gerecht zu werden. Denn im großen Gottesgarten blühen mancherlei Blumen lieblicher Art und sie alle erstrahlen so gern im göttlichen Lichte. Und eine jede hat ihren besonderen Duft und will sich freuen und Freude bereiten.

Darum ist es auch falsch, wenn Karl Holl die Rechtfertigungslehre Luthers gegen die Mystik ausspielt, deren Gottesanschauung *leer* und darum *kraftlos* sei. „Der gottrunkene Mann fühlt sich selbst als Gott"*), das gilt doch bloß für die von der Kirche losgelöste Mystik. Aber schon für Angelus Silesius nicht, und erst recht nicht für die großen Gestalten der Kirche, ich greife nur ein schwaches Weib heraus, die heilige Therese von Jesus, aus der die tiefsten Energien hervorbrechen in ihrer Zeit, die ein Tatmensch war wie wenige und Mystikerin zugleich. Wie kann nur ein so großer Historiker wie Holl sich so sehr in sein Fündlein verlieben, daß man einfach die Wirklichkeiten der Geschichte nicht mehr sieht?

Darum muß auch ein so gelehrtes und in seiner Akribie so meisterhaftes Buch eines Holl-Schülers, „die Rechtfertigungslehre auf dem Tri-

*) loco cit. S. 53.

dentinischen Konzil", Hans Rückerts*), in seinem tiefsten Sinn abgelehnt werden, indem hier die Lehren des Tridentiner Konzils mit der Lebendigkeit Luthers verglichen werden. Man kann die katholische Rechtfertigungslehre mit der der evangelischen Bekenntnisschriften vergleichen und Licht und Schatten dann verteilen, aber nimmer ein übersprudelndes religiöses Genie, einen vulkanischen Säkularmenschen höchster Energien mit einer Lehrschrift der Kirche, die doch nicht Spitzenleistungen, sondern nur das δίκαιον, das μέσον im aristotelischen Sinn als Lehrnorm aufstellen kann. Sie muß gewiß Spannungen in sich Raum geben (man denke an die Schule des Aquinaten und der Jesuiten — welche Spannungen!), aber doch zugleich das im Auge haben, daß sie Lehrmeisterin der Völker in höchster Weisheit für die Jahrtausende sein muß. Ich will mich damit als Theolog nicht im geringsten auf die Formulierungen des Tridentinum festgelegt haben. Das eine ist gewiß, *die lutherischen Bekenntnisschriften haben weder das Rechtfertigungserleben Luthers darzustellen noch in sich auszuwerten vermocht, wie kann man dann von dem Tridentinum eine solche Leistung verlangen?* Licht und Schatten ist hier gar zu einseitig verteilt.

Ich möchte mir bezüglich der Rechtfertigungslehre Luthers das zu eigen machen, was Hermann Mulert neuerdings sagt**): „Unter denen, die irgend ähnlich angefochten sind, wie Luther, wird man nur wünschen können, daß auch sie im Vertrauen auf Gottes Gnade Luther folgen *dürfen*. Aber zu fragen bleibt, ob für *alle* evangelischen Christen diese Denkweise die richtige ist. Wird nicht auch bei andern die von Luther so kräftig ausgesprochene Überzeugung, daß der Christ vom Gesetze frei geworden ist, und der Ernst des Heiligungswillens sich umsetzen in ein frohes Bewußtsein erlöst zu sein auch in dem Sinne, daß der entscheidende Schritt getan ist, daß sie über den Abgrund hinüber sind, auf der eingeschlagenen Bahn nur weiter zu gehen brauchen? Daß der Christ grundsätzlich die Sünde schon überwunden hat, ist doch wahrlich auch eine biblische Anschauung, die wir bei Paulus so gut wie bei Johannes finden." Das bestätigt nur das oben Gesagte, daß es im Reich Gottes keine Schablone gibt, daß nicht Luther, sondern ein anderer sich als die Tür bezeichnen durfte, durch die wir alle hindurch müssen, um das ewige Leben zu erlangen. Weder das Rechtfertigungserlebnis Luthers noch auch irgend eine Rechtfertigungslehre kann letzten Endes das Spezifikum der Reformation sein.

*) Bonn 1925.
**) Christl. Welt, 42. Jahrgang (1928). Spalte 1062.

Jenes ist viel zu individuell und gewaltig, dieses differenziert sich viel zu wenig von der römisch-katholischen Lehrnorm. Wenn man nun vollends, um doch die Bedeutung der Reformation zu ergründen, schließlich darauf verfallen ist, ihr den Toleranzgedanken unterzuschieben, so ist es zwar unleugbar, daß noch heute in breiten Kreisen des evangelischen Bürgertumes derartiges geglaubt wird, ohne daß ihm die nötige Aufklärung zuteil würde. Die wissenschaftliche Erkenntnis aber sagt geradezu das Gegenteil aus. Denn in und nach der Reformationsperiode setzte ein Zeitalter geistiger Unterdrückung ein, das auf protestantischem Gebiet — man denke nur an die Hexenprozesse — dem auf römisch-katholischem Boden kaum irgendwie nachstand. Aber auch Luther ist persönlich für diese düstere Epoche der Menschheitsgeschichte mitverantwortlich, war er es doch, der Calvin ernstlich ermahnte, das Strafgericht an Servet zu vollziehen, und auf seine Initiative mit gehen die kursächsischen rigorosen Methoden zurück, stille friedliche Menschen, weil sie taufgesinnt waren, vom Leben zum Tode zu bringen. Das geflissentliche Schweigen über diese Dinge darf uns nicht hindern, die Wahrheit zu sagen, um einer Reformationsgeschichte in dieser Gestalt der fable convenue ein Ende zu bereiten. Man könnte nun sagen: wenn in all dem bisher Angeführten Sinn und Wesen der Reformation nicht gesehen werden mag, so ist es vielleicht das religiöse Genie in Luther selbst, das unsere Blicke auf sich zieht und unseren Sinn unwiderstehlich gefangen nimmt. In der Tat hat etwa Goethe und mit ihm Lagarde so geurteilt, an der ganzen Reformation sei nichts so interessant als die ungeheure Persönlichkeit Luthers, und es ist unverkennbar, wie gewisse Züge des heutigen Protestantismus das Charakteristikum des Geniekultus aufweisen. Das Genie, der Übermensch, ist der Heilige der Modernen.

Wir, die wir die Kirche wollen und ihr gegenüber uns verantwortlich wissen, können diese Pfade nicht mitwandeln, für uns muß der Sinn der Reformation irgendwie in unserm Verhältnis zur Kirche und zu der Gottheit selbst begründet sein. In den Schmalkaldischen Artikeln, die als Bekenntnisschrift teilweise Anerkennung auf lutherischem Boden gefunden haben, spricht sich Luther darüber aus, was ihm der Artikel stantis et cadentis ecclesiae sei, von dem man nichts weichen und nachgeben kann. Stoßen wir uns nicht an die scharfe Polemik dieser Artikel, die wie kein anderes Bekenntnis Luthers seine rauhe, aber doch zum Entscheidenden durchdringende Art ergeben. Der eine rechte Hauptartikel ist ihm nicht die Rechtfertigungslehre, sondern der Artikel von der *Erlösung durch*

*Christus allein.* Hier schauen wir dem Reformator tief ins Herz. Nicht um eine Lehre, sondern um das Leben selbst geht es ihm. Nur insofern Christus vincit, regnat, triumphat in den Einzeldingen, nur insofern die Leben spendende Kraftsonne alles im Kreis bis an das äußerste Ende der Peripherie durchdringt, hat das Einzelne ein Recht auf Existenz. Sobald es vom Zentrum gelöst, in seiner Vereinzelung verharrt, sich verabsolutiert, wird es zum Götzen, den man zerschmeißen und aus dem Heiligtum hinauswerfen muß. Alles einzelne hat in sich keinen Wert, nur insofern in ihm *Christus* lebt, darf es überhaupt bleiben.

So entsteht der fundamentale Gegensatz: hier *Christus allein*, dort ein Haufen von Miterlösern, Heilsmittlern, Nothelfern, Abgöttern — die „Meßknechte", die Heiligen, die Mönche, die Nonnen, der Papst. Wer will leugnen, daß zu Luthers Zeit diese Dinge alle vergötzt waren in ihrer Isolierung. Aber indem wir nun den letzten Sinn der Reformation gefunden haben, des *Christus* allein in der Kirche, steht diese, insofern Christus in ihr ist, als das beherrschende, alles durchdringende, belebende und ordnende Prinzip, nicht mehr im Gegensatz zu dieser These, ist sie eben Gemeinde und sichtbar gewordener Leib des Herrn. Wofern *nicht*, ist sie ein verwesender Leichnam, den Gesetzen dieses Todes unterworfen. Alle die tausend Einzeldinge in ihr aber gewinnen nun ihre verlorene Gestalt wieder, sie ordnen sich willig ein und gliedern sich zum Dienste bereit um das eine ewige Zentrum: Christus. Insofern diese Protesthaltung Luthers in der Tiefe des religiösen Gewissens verankert ist, können wir dem Namen „Protestantismus" nun erst überhaupt einen Sinn abgewinnen, der aber überzeitlich ist und gegen alles in sich Verharrende und Losgelöste zu allen Zeiten sich kehren muß. Er ist im echten Sinne recht eigentlich „katholisch". Denn was war es anderes, als Pius X. den Ruf ergehen ließ des „omnia instaurare in Christo?". Es war der evangelische Protest des ernsten und frommen Papstes gegen allen leeren Betrieb und die Veräußerlichung im kirchlichen Leben, gegen die von Christus losgelösten Einzeldinge innerhalb und außerhalb der Kirche. Wir wiederholen: die Erlösung durch Christus allein, als die einzig mögliche Verkündigung der Kirche, muß zur Protesthaltung führen gegen allen unzeitigen kirchlichen Betrieb und die Veräußerlichung in allerlei noch so frommen Werk. So ist es reinster Abfall vom Evangelium, wenn heute bei uns zur Begründung der Notwendigkeit und Existenz der Kirche etwa die Werke der Innern Mission herangezogen werden. Sie sind wohl wie anderes auch schönste Lebensäußerung, aber niemals Grund ihrer Existenz.

Das Leben, Christus, die Kirche ist da und bedarf keinerlei Begründung. Echt evangelisch sagt das in unsern Tagen die heilige Therese vom Kinde Jesu in den Worten: „Jesus bedarf unserer Werke nicht, sondern nur unserer Liebe". Wir werden allein erlöst durch die Liebe, die in diesem Falle das ist, was Luther Glauben nennt. Es ist das demutsvolle empfangsbereite Hingerichtetsein auf Gott.

Es gilt nun für den heutigen Katholizismus seinerseits aus einer einseitigen Protesthaltung gegen Luther herauszukommen, in die man durch jahrhundertelange Kämpfe um Einzeldinge hineingeraten ist, selbst wieder katholisch zu werden, um den katholischen Menschen in Luther zu verstehen. Das ist natürlich schwer und erfordert eine innere Reife, für die wenige noch heute zu haben sind. Dornen und Disteln wehren den Eingang. Das ist wohl wahr. Es erfordert Selbstentsagung und höchste Demut für den Katholiken, der diese Pforte durchschreiten will. Er muß wissen, daß es eben arg um die Kirche Jesu Christi stand, mögen auch manche Anklagen Luthers über das Ziel hinausschießen. Mitleid muß er empfinden mit den Schmerzen einer großen Seele, die bis zum Tode verwundet um die Ehre Gottes und seines Christus rang, Mitleid und tiefstes Verstehen zugleich. Dann aber wird ihm ein Paradiesgärtlein aufgehen, in eines großen Heiligen Herz wird er sehen, und Töne und Klänge wird er vernehmen, die ihn in tiefster Seele berühren, die Sprache der Heimat. Und dieser Luther, der ihm als Apostat und Ketzer teils Schrekken und Furcht, teils Zorn und Kampfeswillen eingab, wird ihm Wegbereiter zum Durchbruch der Gnade. Dieser Luther wird ihn niemals von *seiner* Kirche wegführen in die Trostlosigkeiten eines sich auflösenden Individualismus, vielmehr wird er Gott danken dafür, was in ihm und durch ihn der *einen* Kirche für alle Zeiten geschenkt ist, die Erkenntnis, daß ein großer Prophet unter uns auferstanden, der im Protest wider allen Götzendienst der Eitelkeit und Selbstsucht ein gewaltiges Zeugnis ablegt für Christus, den einigen Erlöser, unsern Herrn.

Die Voraussetzungen *diesen* Luther zu erkennen und zu verstehen, der in und mit der Kirche lebt, sind im heutigen Protestantismus weithin erstorben. Wirklich lebendig ist unter uns heute im allgemeinen nur der Luther des Protestes, der die Bannbulle verbrennt, in der ewigen Fechterstellung; kein Wunder, daß der Katholik infolgedessen so schwer zu dem katholischen Luther vordringt, der auch ihm gehört. Luther schrieb die köstliche Auslegung des Magnificat. Was haben diese Klänge noch heute

dem evangelischen Theologen zu sagen? Für den katholischen Menschen allein sind es vertraute Heimatklänge.

So ist also gerade die Bekenntnisschrift der Schmalkaldischen Artikel trotz ihres äußeren polemischen Gehaltes dazu angetan, uns die universale Bedeutung Luthers nahezubringen und den ewigen Sinn der Reformation zu enthüllen. Man redet heute viel davon, daß Luther im Lager des Protestantismus wieder lebendig sei; ist er es wirklich im positiven Sinn seiner Frömmigkeit? Wird er nicht vielfach von den *Theologen* als Quell einer Theologasterei benutzt, damit man ihm allerlei Aufputz und Zierart entleihe, um dem ewigen Abwechslungsbedürfnis einer ruhelosen Theologie zu genügen. Solange das Luthertum nicht wieder Ernst macht mit artic. X der Augustana und dem im Sakrament sichtbar gewordenen Christus die Ehre gibt, die ihm gebührt, wird es selbst nicht wieder lebendig werden.

Wenn ich mit diesen Schlußworten einen Appell an die katholischen Mitchristen richte, sich dieses *ihres* Luthers anzunehmen und ihn für sich heimzuholen, so meine ich nicht, daß eine große Kirchenversammlung darüber beraten soll, wie das möglich sei; mir gilt die Praxis des religiösen Lebens. Und nicht ganz hoffnungslos ist die Lage. Man ist des süßlichen Kitsches in der Erbauungsliteratur gründlich satt, neben die Wiederentdeckung des hehren gregorianischen Chorales ist Bach und seine Welt auch im römischen Katholizismus, zum mindesten deutschen Gepräges lebendig geworden, auch bis zu einem gewissen Grad gilt das vom evangelischen Lied, dem Choral, von dem mir ein frommer katholischer Priester, er ruht nun in Frieden, sagte, er habe unser Sächsisches Gesangbuch einmal auf dogmatische Irrtümer hin durchgelesen, aber er habe beim besten Willen nichts gefunden, dafür sei er überrascht gewesen von der Schönheit manchen Liedes und von dem reichen Strom der Gnade, der allüberall durchbricht. So könnte ich mir ein katholisches Andachtsbuch*) denken, das ausschließlich aus Lutherzitaten und -Gebeten sich zusammensetzt, verwoben mit dem Lied, und das doch vollkommen den Geist der einen heiligen Kirche atmet: die Liebe zu Christus dem einigen Erlöser.

Damit wäre endlich und ausschließlich dem ewigen Sinn der Reformation Genüge geschehen als einer ökumenischen Bewegung, die alles

*) Daß man mich nicht mißversteht! Selbstverständlich hat die römische Kirche einen reichen Kranz lebendiger Persönlichkeiten und schönster Gebete, aber in diesem Zusammenhang liegt mir daran, daß sie einem ihrer größten Söhne gerecht werde.

lokalen und zeitlichen Charakters entkleidet, nicht mehr als Angelegenheit einer Partikularkirche, nun in ihrem letzten Sinn und Energie der *einen heiligen Kirche* dient. Die Reformation wäre heimgeholt.

Ein Büchlein wie das des Pater Considine*), der Kreis um „Das Frohe Leben“**) und vieles andere lassen auf eine Erfüllung hoffen.

---

## Das ökumenische Recht des evangelischen Protests

Eine Reformationsfest-Rede

Von R. H. Wallau

Man kann an die innere Berechtigung unserer Themastellung von verschiedenen Ausgangspunkten aus herankommen, je nachdem man die Reformation vorwiegend als Kulturtat oder als religiöse Bewegung ansieht, bei der die Reformatoren als Propheten, d. h. Träger einer *überindividuellen objektiven Wahrheit* anzusehen waren, so daß sich in ihrem Angriff auf die festgefügte, historisch gewordene und in sich mit dem Anspruch auf heilige Geltung ruhende Größe der römischen Kirche — nicht aber auf die ökumenische Kirche Christi — der Wille Gottes kundtat, also ein Stück sekundärer Offenbarungswirklichkeit.

Heute, wo man den Wert geistiger Größen aus ihrem praktisch berechenbaren Nutzen abzulesen oder sie selbst zu materialisieren sucht, wo man die Religion so oft zum Vorspann reichlich weltlicher politischer oder sonstiger Betätigung macht, — scheint es mir notwendig zu sein, den Ausgangspunkt aller Besinnung über die ökumenische Kraft des Protestantismus im *religiösen* Anspruch der reformatorischen Bewegung zu nehmen, sie also nicht als Kulturbewegung, sondern als Glaubensbewegung zu verstehen, — ohne natürlich ihre starken kulturellen Auswirkungen zu leugnen, die aber vielfach das religiöse Wollen der Reformatoren verdunkelt haben. Weder Luther noch Calvin sind in ihrem Kampf um die Reinheit der Kirche von anderen als religiösen Beweggründen geleitet worden.

Nun mag für manchen in unserer Themafassung bereits ein unerträglicher Widerspruch liegen. Wie kann der „*Protestantismus*“, eine Bewegung, die vom Protest gegen das Umfassende, das „Katholische“ lebt, *ein ökumenisches* Recht haben? Schließen Protestantismus und Ökumeni-

*) „Frohes Gehen zu Gott.“ München 1928.
**) Werkbundverlag Würzburg.

zität in dem Sinn, in dem man für gewöhnlich diese Worte versteht, einander nicht aus? Ich hoffe, zeigen zu können, daß das nicht der Fall ist. Aber ich lege Wert darauf, daß in diesem Zusammenhang bewußt vom „Protestantismus" die Rede ist. Unter „Protestantismus" sei das *Werk Luthers* verstanden, das ich aber weder einseitig im Luthertum, noch einseitig im Calvinismus verwirklicht sehe, sondern in einer Zusammenschau der treibenden religiösen Energien, die in beiden Ausprägungen der reformatorischen Erkenntnis lebendig sind. In dieser Vision eines Gesamtprotestantismus spricht sich ein Stück ökumenischer Wirklichkeit aus — denn der Protestantismus ist heute eine ökumenische Tatsache innerhalb der Kirche Christi. In dieser Zusammenschau liegt aber heute auch bereits mehr als eine bloße Vision. Sie verwirklicht sich, und es ist daher von besonderer Bedeutung, nicht nur die Gefahren zu sehen, die in solch protestantischem Zusammenschluß für die Gestaltung der Una Sancta liegen können, sondern die *positiven* religiösen Energien eines solchen Protestantismus zu zeigen und sie unter ökumenische Verantwortung zu stellen. Es muß sich zeigen lassen, daß das Werk Luthers *lebenswichtige* religiöse Wahrheiten und Erkenntnisse in der Frage der Gestaltung des Religiösen enthält, für die ihm die ganze Christenheit Dank schuldet.

Freilich, ganz soweit sind wir heute in unserer Erkenntnis noch nicht, zumal in deutschen Landen, wo das Wort ‚protestantisch' immer noch Mauern aufbaut, — wo es Absonderung bedeutet und man ihm hin und wieder sogar seine Existenzberechtigung abspricht. Aber ich glaube an das Kommen einer solchen Zeit, wo die Berge sich erniedrigen und die Straßen frei werden, die uns alle zueinander führen in freier gegenseitiger Achtung und Anerkennung, wo die wahre Apologetik der Konfessionen sich nicht mehr um den Streit drehen wird: wer hat die Wahrheit, sondern darum, wie kann ich die Wahrheitskraft jeder Konfessionskirche klar und stark herausarbeiten, das Charisma, das Gott einer jeden Konfessionskirche gegeben, und dieses Erbteil rein und unvermischt erhalten als die Gabe, mit der wir *nicht* nur *uns*, sondern der *Gesamtheit der Jünger Jesu Christi zu dienen haben.*

*Erbe der Reformation* kann nicht in irgendeinem nur historischen, traditionellen Gut liegen, sondern Erbe der Reformation muß eine religiöse Kraft sein, mit der wir — in *unserem* Gegenwartskampf und Ringen uns innerlich verbinden. Dieser Kampf geht aber heute nicht gegen den Katholizismus, sondern gegen die Entchristlichung der Welt, gegen alle Form-

erstarrung in der Kirche, gegen jede Kirche, die nicht mehr aus Geist und Wahrheit heraus die Volksseele in der Tiefe zu fassen versteht.

*Erbe der Reformation* kann nicht ein *Kultus mit Personen* sein, so hoch wir die historischen Gestalten ehren, die uns Führer geworden sind. Darin sehe ich ein ungeheuer gefährliches Abgleiten von der Auffassung, die die Reformatoren selbst erfüllte. Auch die Lutherrenaissance unserer Tage muß sich hüten, Worte und Gedanken Luthers zu einem unfehlbaren Evangelium zu machen. Den „Geist" gilt es zu finden und zu wahren, nicht den Buchstaben. *Luther*, *Zwingli*, *Calvin*, *Bucer*, *Melanchthon* und die anderen sind uns nicht Heilige, deren Vermittlung wir uns im Verkehr mit Gott bedienen müssen. Wohl müssen wir Achtung haben vor dem Genius dieser Männer, vor der glühenden Glaubenskraft, die aus ihnen hervorbrach, aber wir wissen, daß alles Menschentum nur Stoff ist — in der Hand Gottes, daß der Geist weht, wo er will, und daß nur dort „Genius" sich entfalten kann, wo Gottes Begegnung im Sinne einer prophetischen Erfassung eine starke, im Erleben stehende Menschenseele herumreißt zu ihm, daß sie Membran des Heiligen Geistes werden kann. Und wir täten all diesen Männern der Reformation bitter unrecht, wenn wir ihr Wirken anders auffassen wollten, die sich selbst stets nur als Werkzeug, als Diener, als Gerufene des Herrn angesehen haben. *Erbe der Reformation* sind nicht die Personen der Reformationsgeschichte, sondern vielmehr der Mythos, der sich an sie angeschlossen hat, d. h. die *lebendige Wirkung dieser Männer*, das Hervorbrechen von religiösen Kräften in eine krafthungrige Welt, das Ringen dieser Kräfte in der Welt. Hier fühlen wir etwas, das bis an unsere Insel heranreicht, hier hören wir die Brandung eines großen Meeres an unser Ohr schlagen.

Das Erste, was ich aus diesem lebendigen Erbe herausheben möchte, ist gerade die Tatsache des Protestantismus. Weil Luther eine prophetische Gestalt ist, war er Protestant. Es kommt alles darauf an, diese Bezeichnung nicht nur für die Nachfolger und für das Epigonentum der Reformation bereit zu halten, sondern ihre positive religiöse Kraft fühlbar zu machen. Ich bin nicht der Ansicht, daß der Protestantismus, so gesehen, eine zeitgeschichtlich bedingte, vorübergehende Erscheinung sein darf. Daß er etwa verschwinden müßte, wenn die *Einigung der Kirche* sichtbare Gestalt annähme. Das Protestantentum hat sich aus seiner ursprünglichen prophetischen Lebendigkeit in einen konfessionellen Typus der christlichen Wahrheit hineinkristallisiert, der niemals verschwinden darf, weil er noch die Lebenselemente von Luthers religiöser Bewegung in sich trägt, durch

deren Verschwinden ein wesenhaftes Stück urchristlicher Erneuerung verdunkelt würde. In dem unlösbaren Zusammenhang mit jener geistesstarken Urzeit des Christentums liegt das tiefe Lebensrecht aller Bewegungen, die vom Reformationswerk ihren Ursprung genommen haben. Die Anhänger der Reformation haben ein Recht, sich nicht nur „Evangelische", sondern — „Protestanten" zu nennen, ohne daß damit ihr Christsein und ihr Zugehörigkeitsbewußtsein zur Kirche Christi — einen *negativen* Akzent erhielte. Wenn schon der Preußenkönig Friedrich Wilhelm III. ausrief: *„Der Ausdruck Protestant ist mir zuwider. Wollen wir denn nie aufhören, zu protestieren? Jeder protestiert und will seine ungewaschenen Einfälle geltend machen!"*, so haben wir ein Recht, solch oberflächliches Urteil abzulehnen.

Sobald wir den überzeitlichen Sinn von Luthers Werk glauben verstanden zu haben und uns unter seinen prophetischen Auftrag beugen, müssen wir bekennen, daß wir in der Tat nie aufhören wollen, zu protestieren. Wir müssen die *Unruhe sein* in der Christenheit, *nicht* aus Lust am Protestieren, sondern aus Nötigung des inneren Lebens, das immer wieder die verkrustete Form durchbrechen muß, um *neue* Quellkraft auszuströmen. Der Protest — ist evangelisch-prophetisches Lebenselement.

Und in der Tat: *jeder* vom lebenweckenden Evangelium Ergriffene sollte ein Protestant im eigentlichen Wortsinn sein wollen. Darin liegt die Forderung des allgemeinen Priestertums verborgen, die wir uns niemals nehmen lassen dürfen. Sie setzt selbständige religiöse Charaktere voraus, die wissen um ihr Protestantentum, die in der Tiefe bewegt werden von dem schöpferischen Lebensstrom Gottes, die wiedergeboren sind aus der Kraft des Geistes — nicht einer Institution oder einer Tradition, wäre sie auch die heiligste. Gewiß, auch sie ist notwendig und heilsam. Aber sie darf nicht den Geiststrom unmittelbarer Offenbarung unterbinden, der nach Bekennen drängt, nach Erneuerung der traditionellen Haltung, nach der Ursprünglichkeit des Lebens aus Gott. Das priesterliche Bewußtsein ergibt sich aus dieser Nähe Gottes. Wo Er uns überwältigt und in seinen Dienst, den Dienst an seinem Wort des Lebens zwingt — und nicht ein traditionelles Amt es tut, da ist allgemeines Priestertum lebendig, — mit ihm aber die gehorsame Haltung eines Martin Luther, der es wußte, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen.

Nicht das ist „protestantisch", daß jeder seine individuelle Privatmeinung über religiöse Fragen glaubt auf den Leuchter stellen zu dürfen, sondern

daß das echte Protestantsein geboren ist aus der tiefsten Abhängigkeit des Glaubens, aus einer objektiven religiösen Grundeinstellung.

Nur der Protest ist zerstörend, der *rein negativer* Art ist, der aus der Freude am Gegensatz, aus der Isolierung und Absonderung kommt. Davon aber wußte sich die deutsche Reformation frei, zum mindesten der Mann, der bei seinen berühmten Invokavitpredigten in Wittenberg ausrief: Sekten machen helfe und tauge nichts! Sehen wir an Luther nicht immer nur den ihm aufgedrungenen Kampf gegen Rom — sondern schauen wir tiefer auf die religiösen Motive dieses Kampfes, um das ökumenische Recht des prophetischen Protestes zu verstehen.

Ein Protestantismus, der sich heute lediglich an dem Gegensatz zu Rom orientiert (er existiert leider), verewigt die zeitgeschichtlich damals notwendige Augenblickssituation der Reformation, nicht aber ihre tiefste *religiöse* Kraft, denn er bleibt am Sichtbaren haften.

Er lebt vom konfessionellen Krieg, nicht aber von seiner Überwindung, er hat kein eigenes schöpferisches Gesetz, sondern lebt in Abhängigkeit von dem, was ihn *als Gegensatz* schuf.

Ein solcher Protestantismus ist leerer Protest — dem Schatten vergleichbar, den Rom wirft, der verschwinden oder eine andere Gestalt annehmen müßte, wenn Rom sich veränderte.

Der Protestantismus aber, dem wir innerlich angehören müssen, und der als Erbe des reformatorischen Werks eines Luther und Calvin bleibende Bedeutung beanspruchen kann, muß *etwas Eigenes* sein — eine selbständige Darstellung der christlichen Idee oder eine unlöslich mit ihrem Leben verbundene Erscheinung, die nimmer verdrängt oder überflüssig gemacht werden könnte, auch wenn alle anderen Konfessionen ihr Wesen wandelten.

Es ist eben nicht wahr, daß das Protestieren der Reformatoren nur Negation war — nur Gegensatz.

Der Grund zu diesem scheinbar negativen Protest war ein eminent Positives, der brennende, lebendige Glaube an das wiedergefundene Evangelium. Dieser Glaube, der allein rechtfertigende Kraft besitzt, bedeutet das Erste und Letzte, die Durchbruchsstelle, an der Gott in unsere menschliche Not sich hinabbeugt und uns unmittelbar in Christus seines Friedens teilhaftig werden läßt. Diesen Silberblick des Glaubens haben die Reformatoren tun dürfen. Nicht jede Generation darf ihn tun; wo er sich aber auftut, ist mit ihm gleichzeitig eine ungeheure Verantwortung gegeben, die ich nicht anders als ökumenisch nennen kann, um damit anzudeuten, daß

sie die gesamte Christenheit betrifft und daß sie jenseits des Feilschens um konfessionalistische Rechthaberei liegt. Diese ihre Schau haben die Reformatoren in den Formen ihrer Zeit verkündigt. Was Jahrhunderten verschüttet war, leuchtete plötzlich in ihrer prophetischen Ergriffenheit auf, die nichts Individuell-Subjektives enthält, weil sie auf dem Boden der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, erfolgt und alle Vermittlungen und Umwege durchbricht, die die Kirche zwischen den Gläubigen und Gott gelegt hatte. Das Unerhörte, das im reformatorischen Bewußtsein Ereignis wird, ist die unmittelbare *Glaubensgewißheit.* Bisher ungewiß, auf die Kirche angewiesen, die den Heilsweg der Gläubigen in ein System von Stufen und Ordnungen eingespannt und in einer Summe von Dogmen niedergelegt hatte, nunmehr die freudige Gewißheit, daß Gott den sündigen Menschen ohne sein Zutun gerecht spricht — wo der Glaube Lebenskraft geworden ist, d. h. die unbedingte Hingabe an den Herzog der Seligkeit. Woher nimmt Luther den Mut dieser Glaubensgewißheit und mit ihm die Schar reformatorischer Persönlichkeiten? Nicht aus dem subjektiven Erleben des Einzelmenschen. Es könnte so scheinen, wenn man Luthers Erlebnis im Kloster isoliert. Aber das religiöse Erleben ist an sich noch niemals religiöser Glaube. Es ist bestenfalls eine Vorstufe, ist Bewegtheit des Herzens, Aufgeschlossenheit, ist wie eine nach der Gottesseite hin geöffnete Tür, durch die Gott erst eingehen muß. Erst dann, wenn das Erleben geheiligt, geläutert wird durch Gottes Kraft, kann es Glaube werden. Die reformatorische Gewißheit ist aus dem Glauben an das „Wort" geboren. Welche Großtat, daß Martin Luther den Zugang zum „Wort" neu erschlossen hat. Er hat die Bibelerklärung, die Wortverkündigung neben das Sakrament der Kirche gestellt und sie zu konstitutiven sichtbaren Zeichen der Gemeinde erhoben. Er hat somit in der Gottesverehrung den aus der synagogalen Tradition herkommenden Gebets- und Schriftgottesdienst neben der spezifisch christlichen Hochfeier des Sakraments wirksam erneuert. Der Bau der Kirche erhebt sich klar und schlicht vor unseren Augen. Durch die Schrift sind Unzählige zur Heilsgewißheit hingeleitet worden. „Das Wort muß es machen." Und das Wort „sie sollen lassen stahn". Der Protestant muß sich *angeredet* wissen durch Gottes Wort. Aber es erschließt seine Lebensschätze nur dem, der in dies Wort hineinhorcht, der es zu empfangen weiß — als den augenblicklichen Ruf Gottes an die Menschenwelt. Dann aber verlangt es auch von uns, daß wir seine läuternde Lebenskraft anlegen an alle gewordenen Formen als untrüglichen Maßstab.

Nicht dadurch kann dies Erbe der Reformation gewahrt werden, daß wir an die Stelle eines lebendigen Papstes einen papierenen setzen; sondern das „Wort" muß lebendige Kraft werden, die in das Bewußtsein der heutigen Generation eingeht. Die Schrift ist nicht Gott, aber durch sie hindurch schauen wir ihn, wird uns sein Wille gegenwärtig, der uns *unter das Kreuz Christi ruft.* Und unter dem Kreuz entschleiert sich der weltweite Horizont ökumenischer Bestimmung. Wer kann Gott erkennen — wenn er nicht weiß um den Abgrund, der uns von ihm trennt? Und wo zeigt sich uns dieser Abgrund klarer — als unter dem Kreuz Christi? Dort sehen wir, was Sünde war, wie groß die Schuld, der Abstand, — daß solches Geschehen notwendig wurde. Dort aber auch wird der Abgrund überbrückt in der Liebestat Christi, die für uns geschehen ist, fließen die Quellen des Lebens, das nichts anderes ist, als die Versöhnung mit Gott! *Aber alles dies besitzen wir nur — durch die Kirche.* Sie ist Empfängerin und Hüterin der Offenbarungsschätze nach dem Willen Gottes. Denn „Wort" bedeutet geoffenbarter Gottesgeist. Dieser Geist aber, der Tröster (und in diesem Namen liegt schon alle seine Erkenntniskraft geborgen) ist der Gemeinde versprochen, nicht dem Einzelnen. Nur innerhalb des Zusammenhangs der heiligen Gottesgemeinde aller Zeiten, der Una Sancta, des Leibes Christi, wird der Geist gegeben. Sein lebendiger Strom durchflutete Martin Luther. Das Wissen um diese Gemeinschaft der Gläubigen gab seinem Worte den vollen Klang, die Resonanz. Durch Martin Luther hat nicht die Stimme eines einzelnen, überheblichen Menschenkindes gesprochen, sondern es sprach durch ihn die Gemeinde Christi, die da lebt aus der Kraft des Geistes! Alle sich äußernde, sich formende Religion kann das prophetische Element nicht entbehren. Der Prophet ist in seinem religiösen Handeln gebunden. Ein anderer handelt aus ihm. Es gibt keine Form gewordene Religion, keine Institution, kein Kirchentum, das so stark wäre, den prophetischen Durchbruch verhindern zu können. Kein Kirchentum kann auf die Dauer ohne den prophetischen Protest leben; ebenso aber muß der prophetische Protest sich auswirken an der sichtbar gewordenen Gestalt des religiösen Lebens. Beide sind wechselseitig aufeinander bezogen. Beide, Institution und Prophetie, erst ergeben die lebendige Wirklichkeit der Kirche. Luthers Tat war keine Absonderung; sie ist erst dazu gemacht worden. Sie lebte nicht aus der Absplitterung und Vereinzelung — sondern aus dem Herzpunkt religiöser Wirklichkeit überhaupt und christlicher Erkenntnis vom Wesen der Una Sancta im besonderen. Das sind die geistigen Hinter-

gründe, auf die man sich heute wieder besinnen muß. Von hier aus gesehen ist der brudermörderische Kampf zweier Konfessionskirchen, der protestantischen und der römisch-katholischen, ein unbedingter Irrweg. Ebenso aber ergibt sich klar und unzweideutig das *ökumenische Recht* des Protestantentums — neben dem katholisch geformten Ausdruck des Una Sancta. Überall da aber wird der Protest negativ und leer, wo er seinen prophetischen Charakter verloren hat, d. h. wo er nicht mehr aus letzter religiöser Zielsetzung erwächst. *Nur unsere evangelische Zentralposition, geschöpft aus der transzendenten Wirklichkeit der Kirche, gibt uns ein Recht zur Existenz als Protestanten innerhalb der Christenheit, nicht aber das Kulturwerk des Protestantismus.* Das hätte letzten Endes auch von anderen geleistet werden können, soweit es deutsch ist und deutscher Eigenart entspricht. Ich will gewiß nicht seine Bedeutung unterschätzen, die es für die Entwicklung unseres nationalen Lebens, für die Einigung der deutschen Länder gehabt hat im Aufgreifen der deutschen Sprache, in der deutschen Bibel und endlich auch in der deutschen Volksschule. Man sollte zu keiner Zeit und in keinem Volksteil diese bedeutsamen Gaben der deutschen Reformation vergessen, wenn auch ein Teil ihrer Bedeutung für die deutsche Einigung wieder zerstört worden ist durch den unseligen konfessionellen Kampf, der uns die schwere Situation geschaffen hat, unter der wir heute stehen, die Doppelkonfessionalität unseres Volkes. So bedeutsam der Kulturbeitrag der Reformation war, er ist nicht ihre eigentlich bleibende Bedeutung — auch *nicht* das *Kirchentum,* das sie schuf, weder das lutherische noch das reformierte. Denn alles sichtbare Kirchentum kann nur eine gebrochene, unvollkommene Darstellung des Absoluten sein. Ihre bleibende Bedeutung ist, daß sie Hinweis war auf dies Absolute und Objektive, und Gottes Welt wieder erfahren wurde als der heilige, allem menschlichen Abbilden unerreichbare Bezirk.

Unter der Glut religiösen Glaubensfeuers, unter der Kraft des lebendigen Rechtfertigungsglaubens gewinnt jenes abstoßende Wort vom *„Protest"* neue Gestalt, wird es *Botschaft — Evangelium.* Überall, wo die Einzigartigkeit dieser evangelischen, d. h. aus dem Evangelium entnommenen Grundhaltung gefährdet erscheint, wo andere Größen diesen Glauben zu überwuchern drohen, muß der Protest einsetzen. Dieser prophetische Protestantismus muß sich nicht nur in Gegensatz zu formerstarrtem Katholizismus gestellt fühlen mit seinen mannigfachen Überschneidungen jener klaren evangelischen Grundhaltung, sondern er muß ebensogut

rücksichtslos und wahrhaftig Protest sein gegen unser eigenes Kirchentum, wo es erstarrt ist oder in ihm Formen gewachsen sind, die ein Eigenrecht geltend machen gegenüber dem Einen, was nottut, und sich irgendwie neben die reformatorische Zentralposition drängen, Protest gegen die Herrschaft einseitiger theologischer Lehrmeinungen, Protest gegen die Vermischung von Religion und parteipolitischer Stellungnahme, Protest gegen tote überlieferte Gottesdienstform, durch die nicht mehr jene lebendigen unmittelbaren Glaubensimpulse weitergetragen werden, gegen jede Form kirchlicher Bürokratie, Protest aus der Glaubenshaltung heraus gegen alle Zwiespältigkeit, gegen alle Heiligsprechung unerlaubter Kompromisse, gegen Zweifelsucht, Kleingläubigkeit, Ungläubigkeit, gegen allen zersetzenden Materialismus, ebenso wie gegen die furchtbare Technisierung des modernen Lebens, die die Seele verdrängt. Protestant sein bedeutet kämpfen um die Reinhaltung der evangelischen Glaubensposition und sie rücksichtslos bekennen. Welche Befreiung, welcher Jubel, wo dieser Glaube das *Herzstück eines Lebens* wird.

Das ist aber auch der Ankergrund, den uns Heutigen in aller Problematik des Lebens und all seiner Gestaltungsversuche die reformatorische Haltung zeigt. Sie lenkt von allem Vorletzten *stets zum Letzten* zurück. Darin ruht ihre Notwendigkeit — allem Vorletzten gegenüber, also etwa auch einem Kirchentum gegenüber, das sich absolut setzt und seine Grenzen, die ihm in der Sichtbarkeit gesetzt sind, überschreitet. Alles hängt davon ab, ob dieser aus dem evangelischen Protest geborene Glaube rein gehalten werden kann, daß er nicht in die Verwirrung unserer Zeit hinabgezogen werde, in den Kampf der Parteien, der konfessionalistischen Extreme. — Er muß uns Gottesgeheimnis bleiben — unantastbar, leuchtend wie die Sterne, die keines Menschen Hand aus ihrer ewigen Bahn herausziehen kann.

Der evangelisch-prophetische Protest, wahrhaftig nicht von Luther erfunden, der nur sein Offenbarer war, hat eine doppelte Lebensbewegung, die unabtrennbar mit seinem Wesen verbunden ist. Er ist Ruf zur Gestaltung des Religiösen, als solcher unter den Reformatoren vor allem von Calvin erkannt, und gleichzeitig Auflöser aller nicht mehr mit dem vollen religiösen Lebensgehalt erfüllten Gestaltungen. Mit dieser prophetischen Unerbittlichkeit muß der Protestantismus sich selbst immer wieder unter das Gericht stellen und seine Gestalt erneuern lassen zu symbolstarker, der jeweiligen Gegenwart gewachsener Wirkform — sonst ist er seines Namens nicht würdig.

Der evangelisch-prophetische Protest zeigt nur den objektiven Gotteswillen an, den aber jede Generation sich neu aneignen muß. Es gibt keine absolute Entscheidungen über das, was Gott zu allen Zeiten und an allen Orten *im einzelnen* von uns fordert, keine ein für allemal feststehende Systematik und Ethik des Christentums. Es gibt nur ein Lauschen auf den Gottesruf, der aus dem Wort vom Kreuz hervorbricht, dessen Antwort der aktive Glaube ist. *Ein* Weg zum Leben: aber verschiedenartige zeitbedingte Ausprägungen in der konkreten Forderung an den Menschen.

Doch der reformatorische Protest, erstmalig in Martin Luther Verkündigung geworden, kann nur bleiben, was er einst war, wenn er in engster Verbindung mit dem Evangelium von Jesus Christus bleibt. Deshalb hat auch der Protestantismus nur solange Daseinsberechtigung, als er *evangelisch* ist, d. h. als er *evangeliumsgemäß* ist. Das „Evangelische" ist die „positive" Kraft des „negativen" Protestantismus. Evangeliumsgemäß sein heißt: immer wieder sich zur Kraft des Evangeliums erneuern lassen. Lassen wir uns in die *Weite des Blicks* hineinheben, die den allmächtigen Liebeswillen Gottes sieht und die schicksalhafte Gottferne der Welt erkennt, die vor allem die ökumenische Gemeinschaftssehnsucht in sich lebendig fühlt, wie sie der ersten Christenheit eigen war. Nur wer sie erfahren hat, kann selbst Baustein der Una Sancta sein. Einem Protestantismus, der das nicht hat, fehlt das Salz reformatorischen Erbes.

In Luther selbst lebte die ökumenische Kraft des urchristlichen Ideals in voller Klarheit. Aber in ihrer Auswirkung war sie gehemmt und gebunden nicht nur durch die charakterliche Eigenart des deutschen Reformators, sondern vor allem durch die ganze politische Umwelt der damaligen Zeit. Sein großer Schüler Calvin hat jedenfalls diesen Ton in der Verkündigung des deutschen Meisters klar herausgehört und mit ganzer Energie in seinem Werk zur Darstellung gebracht. Das deutsche Luthertum hat sehr bald in seiner landeskirchlichen Gebundenheit die ökumenische Kraft reformatorischer Verkündigung verdunkelt. Und so ist es grundsätzlich geblieben bis auf den heutigen Tag. Daran konnten auch Erscheinungen wie etwa Wilhelm Löhe im vorigen Jahrhundert nichts ändern, der sogar wegen seiner ökumenischen Haltung vielfach bekämpft wurde. Welche Mühe hat es gekostet, die deutschen Landeskirchen in die Stockholmer Arbeit mit hereinzuziehen; bis auf den heutigen Tag ist es noch nicht gelungen, sie offiziell an dem Lausanner Einigungswerk und an den Arbeiten des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen zu beteiligen. Wenn wir auch erfahrene kirchliche Führer haben, die die

Notwendigkeit der ökumenischen Arbeit eingesehen haben, die Mehrzahl der lutherischen Pfarrer steht heute noch abseits oder betrachtet zum mindesten die ökumenische Arbeit als durchaus peripherisch, als eine Art von zeitgeschichtlich bedingtem Annex, als Spielerei oder Modeerscheinung, durch die man äußerlich der Welt zugewandt eine schöne Fassade hinbauen möchte, die aber für das organische Wachsen der Kirche bedeutungslos sei. Wie im Politischen heute der Internationalismus Trumpf sei, so im Kirchlichen das Ökumenische! —

Wie Wenige im deutschen Luthertum haben es verstanden, daß die ökumenische Arbeit eine *Lebensfrage für das Werden der Kirche* darstellt, daß sie von zentralster Bedeutung für die Kirche ist, daß nur dann die Kirche ihre Verantwortung für die Zeit und für die Völker und all ihre Nöte klar wird erkennen können, wenn das ökumenische Bewußtsein in ihr geweckt und lebendig ist. Ohne ökumenisches Bewußtsein ist die Kirche krank, steht sie dauernd in Gefahr, völlig säkularisiert zu werden, weil sie nicht aus der Kraft der Gemeinschaft des Leibes Christi lebt und sich erneuert. Was nutzen all unsere kirchlichen Organisationen, Vereine, Verwaltungsmaßnahmen, Verfassungen und Gesetze, wenn die Lebensgemeinschaft mit dem Haupt der Kirche, wenn das Leben in der Una Sancta nicht eine einfache schlichte Tatsache ist! Gewiß, die sichtbare Kirche muß ihre weltzugewandte Seite haben. Aber wenn sie nicht gleichzeitig in der unsichtbaren tief verwurzelt ist, dann tritt auch hier Trennung, Sonderung ein, die das lebendige Bewußtsein der Una Sancta vernichtet. Muß man nicht immer wieder den Eindruck gewinnen, daß unsere leitenden kirchlichen Stellen, die Oberkirchenräte und Landeskonsistorien, stark säkularisierte Verwaltungskörper, aber nicht geistliche Exponenten der Gemeinde sind, die um ihre Zugehörigkeit zum Leibe Christi weiß? Dann können sie freilich auch nicht mehr Verteidiger des ökumenischen Rechts unseres evangelischen Protestes sein, denn diese Seite des Protestantentums ist verdeckt. Mit ganzer Kraft muß hier an den prophetichen Protest Luthers gegen alle Erstarrung, gegen den toten Schematismus der Form erinnert werden. Durch die Kruste konfessioneller Verhärtung, landeskirchlicher Selbstherrlichkeit, die ihre partikularen Interessen oft so ungeheuer wichtig nimmt, müssen wir uns alle erlösen lassen durch die echt reformatorische Haltung zur ökumenischen Weite des Evangeliums, zur lebendigen Erfahrung der Wirklichkeit des Leibes Christi. Ehe wir lauttönende Reformationsfeiern halten dürfen, sollten wir — die Söhne der Reformation — uns immerzu fragen: Sind

wir *noch* Protestanten im Sinn dieses prophetischen Protestes? Protestanten aus Kraft und Vollmacht evangeliumsgemäßer Haltung? Protestanten, die nicht kämpfen um die Geltendmachung irgend eines Kirchentums, einer Lehre, eines Bekenntnisses, als ob das gültige, absolute Formen wären, oder um politische oder nationale Machtstellung, sondern die kämpfen um Geltung des ökumenischen Evangeliums und seiner Botschaft an alle Welt. Die Erinnerung an das große Werk Luthers darf für uns keine Gelegenheit zu billigem Triumph sein, sondern sie muß Einkehr und Buße bedeuten, in der uns klar wird, wie viel uns noch zu jener „*evangelischen*" Haltung fehlt, wie schlecht wir die ökumenische Verantwortung des reformatorischen Protestes in unserer engstirnigen Abgeschlossenheit in die Wirklichkeit des weltkirchlichen Lebens hineingestaltet haben. Wie wenig evangeliumsgemäß, d. h. seiner Eigenkraft gewiß, ist ein Christentum, das vor den Größen dieser Welt, vor Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Machtpolitik kapituliert und sich in jene bequeme Überweltlichkeit zurückzieht, wo man lieber Welt und Menschheit sich selber überläßt, als den prophetischen Protest in alle Lebensgebiete zu tragen. Die protestantischen Kirchen brauchen, um ihre Mission an allen anderen Kirchen und an der Welt zu erfüllen, etwas von jenem weltüberwindenden Trotz, der in allen aus Glaubenskraft lebenden und gerechtfertigten Christen spürbar sein sollte.

Evangelischer Wille muß galvanisiert werden mit der Kraft reformatorischen Glaubens, damit er hart werde, zu ertragen und zu gestalten, und mutig die Freiheit zu bekennen vor allen anderen Christen, die ihm im Gehorsam gegen Gott allein zuteil wird. Das ökumenische Recht des evangelischen Protestes ist erst dann sichergestellt, wenn der Protestantismus seiner Wesenskraft nach noch eine Verkündung an alle Kirchentümer und an die Welt hat — eine Verkündigung, die überzeugen muß durch ihre geistige Kraft und Wahrheit. Martin Luther und die Reformatoren hatten sie, doch die zeitgeschichtliche Situation war noch nicht erfüllt, um sie bis an die Enden aller Christlichkeit zu tragen.

Die reformatorische Verkündigung will uns nicht nur stark machen *im passiven Ertragen* der Elendswelt, sondern auch im *aktiven Bauen* an ihr, im Kampf gegen ihre Sündhaftigkeit. Wo eine Seele in der Rechtfertigungsgewißheit *neu* geworden ist, kann sie nicht untätig bleiben. Sie muß ihr neugeschenktes Leben einbauen in die Welt, sie muß ihm *Ausdruck* schaffen in allen Bindungen des Lebens.

Damit sind wir aus der Betrachtung von Art und Wesen des evangelischen Protests herausgetreten auf das Gebiet seiner Gestaltwerdung.

Der evangelische Protest ist nicht nur Geschenk — weil er im Religiösen liegt; er ist auch Forderung. Denn alle prophetische Religion ist Forderung Gottes an den Menschen.

Er ist *Forderung* an die evangelischen Christen untereinander, *Forderung* an die evangelischen Christen angesichts ihrer Völker, *Forderung* an die evangelischen Christen der gesamten Christenheit gegenüber.

Auch darin sehe ich die ganze Weite seines ökumenischen Rechtes begründet. Luthers Tat kann von uns nur als ungeheure Befreiungstat aufgefaßt werden. Sie hat Gestalt gewonnen in einer Vielzahl von Gemeinschaften, die die Mannigfaltigkeit religiösen Lebens auf dem Boden des evangelischen Christentums anschaulich werden lassen. Das Erscheinungsprinzip des Protestantismus ist die aus der Freiheit des Evangeliums geborene Mannigfaltigkeit.

Aber in dieser Mannigfaltigkeit liegt zugleich die große Gefahr — daß aus der einheitlichen Kraft des evangelischen Protestes eine Vielzahl von Protestantismen wird, sobald dieser Protest nicht mehr in seiner ursprünglichen Geschlossenheit erfahren wird.

Überall da ist das der Fall, wo protestantische Gruppen — nur vom Gegensatz gegen andere Christen leben —, wo sie die ungeheure Forderung der christlichen Bruderliebe, die das Evangelium enthält, nicht verstehen. Die Zeiten, in denen sich evangelischer Glaube entfaltete und zu einer Vielzahl von kirchlichen Gestaltungen führte, ist, wie ich glaube, in der Hauptsache abgeschlossen. Darum aber ist jetzt nur in der klaren Erkenntnis der positiven religiösen Kräfte, die der ursprüngliche reformatorische Protest enthält, eine Konzentration aller Evangelischen möglich. Nicht auf das Unsrige gilt es zu schauen, auf unsere Sonderart und konfessionalistische Eigenbrödelei, sondern auf Christus, um durch ihn die ganze Kraft ungebrochener, einseitiger Glaubensinitiative der Reformatoren zu gewinnen. Man befürchtet von einem weltprotestantischen Zusammenschluß eine Gefährdung der ökumenischen Einigungsarbeit. Ich habe diese Befürchtungen nie geteilt, vorausgesetzt, daß die ökumenische Verantwortung, die im evangelischen Protest lebt, wach und lebendig gehalten wird in den einzelnen protestantischen Gruppen und sie sich immer neu wieder zu ihm befreien.

Die zweite Forderung an die reformationsbewußten Christen betrifft ihre Aufgabe an dem Volk, in dem sie leben. Wir verweilen hier bei der

Aufgabe des deutschen Luthertums am deutschen Volkstum und unserer Volksgemeinschaft. Unser Volk, mannigfach zerrissen und zerklüftet durch Parteihader, Klassen- und Konfessionsgegensätze, bedarf dringend eines festen Konzentrationspunktes. Der nationale Gedanke, als besonderes Ideal aufgestellt, ist heute, man mag das bedauern, nicht mehr fähig, ein solches einigendes Zeichen für alle zu sein, dazu ist er viel zu sehr aus der Sphäre des Ideals und der Hoffnung in die Welt der Tatsächlichkeiten eingerückt und damit Gegenstand der harten Lebensnotwendigkeit geworden. Der Arbeiter ist heute national, d. h. aktives Glied der Nation — nicht aus Idealismus, sondern aus wirtschaftlicher Notwendigkeit, und hat wenig Verständnis mehr für die ideale Kraft, die im Vaterlandsgedanken liegt. Daran werden wir wenig zu ändern vermögen, auch durch den lautesten Patriotismus nicht. Jedenfalls aber verbietet uns das Evangelium, diese Menschen zu verachten. Alle, denen der innere Auseinanderbruch unserer Nation ein Problem, eine Sorge, ein tiefes Leid ist, müssen mit dieser Tatsache rechnen.

Die wirtschaftliche Idee vermag ebensowenig seelischer Einigungspunkt unseres Volkes zu sein, sie, die unser Leben weithin entseelt hat, und die das schwere soziale Problem geschaffen und in sich um den Machtausgleich zwischen Kapitalismus und Sozialismus ringt. Die politische Idee vermag es gleichfalls nicht, die, in eine Summe einzelparteilicher Gesellschaftsinteressen gespalten, nur den hetzerischen Kampf um die Macht im Staat kennt, nach außen verdeckt durch heuchlerische und oft unehrliche idealistische Fassade.

Wir fühlen aber alle, daß wir Gemeinschaft, Zusammenschluß brauchen. Der einzelne führt ein Drohnendasein, wenn sein Leben nicht an eine Gemeinschaft gebunden ist. Weil wir arm geworden sind an wahrer Gemeinschaft, ist die Gemeinschaftssehnsucht wieder so stark geworden und hat sich eindrucksvoll in der Jugendbewegung bekundet. Wir begegnen dem Anspruch, Gemeinschaftsleben zu gestalten, überall, im politischen Leben der Partei, im wirtschaftlichen Leben des Konzerns oder der Gewerkschaft, im bürgerlichen Leben des Vereins, — und doch geht von alledem kein Segen aus in dem schweren Existenzkampf um die innere Gemeinschaft des Volkes. Weil diese bestehenden Gemeinschaftsformen fast alle Zerrbilder, Karikaturen echter Gemeinschaft sind, weil sie keine Einheit in der Mannigfaltigkeit schaffen, sondern nur gesteigerte, summierte Egoismen, Häufungen von Gleichartigem, Gleichgesinntem, erweisen sie sich für die Kristallisation der Volkheit nicht als günstig. Sie schaffen

Interessenverbände, so die Vertreterschaft *einer* politischen Richtung, *einer* Gesellschaftsklasse. Aber was bedeutet der Vertreter der Arbeiter ohne den Unternehmer, der Unternehmer ohne den Arbeiter für die Volksgemeinschaft?

Denn wahre Gemeinschaft ist nur da, wo ich mit meinem Gegensatz verbunden bin und ihn als das echte Du erfahren lerne, wo nicht Gleichgeartetes, sondern Verschiedengeartetes zusammentritt und sich in hoher Einheit findet, die immer Überwindung von Gegensätzen bedeutet.

All diese menschlichen Gemeinschaften stehen außerhalb der lebendigen Volksgemeinschaft, die wir suchen und suchen *müssen*, soll unser Volk leben.

Der Wille zur Volksgemeinschaft fordert das Zusammengehen mit dem ganz anders gearteten Volksgenossen, den Willen zur Bruderschaft eines Volkes. Dieser Wille kann *nur aus der tieferen Verpflichtung des religiösen Lebens* kommen. Und ist nicht gerade der Gedanke der Bruderschaft ein spezifisch christlicher? Liegt er nicht gerade in der unmittelbaren Folge des Evangeliums von Jesus Christus und damit auch des sich zu seinen eigenen Ursprüngen zurückfindenden evangelischen Protests?

Wir Heutigen sollten diese Forderung verstehen! Wir sollten wissen, daß wir Evangelischen uns unter dem Kreuz Christi zusammenzufassen haben in die Einheitlichkeit des evangeliumsgemäßen Lebens, um unserem Volk solch ein Boden der *Konzentration* werden zu können.

Welche christliche Gemeinschaftsform, welcher kirchliche Gestaltungsversuch vermöchte wohl hier beste Dienste zu leisten? Der katholische, der in seinem Universalismus, in seiner komplizierten Vielseitigkeit nicht nur von jener vitalen evangelischen Glaubensgewißheit lebt, sondern daneben noch viele anderen Dinge in seinem machtvollen Kirchensystem vereinigt hat, — oder der protestantische, dem in der großartigen Einseitigkeit seiner prophetisch-evangelischen Haltung eine Verkündigung stärkster Art auch an den Volksorganismus geschenkt worden ist?

Eine Kirche brauchen wir, die *den Mut zur Gemeinschaft mit ihrem eigenen Gegensatz*, in diesem Fall *mit der katholischen Schwesterkirche*, aufbrächte und aus dieser Zusammenarbeit echte Gemeinschaftskräfte entfaltete, die selbst nicht Partei im Volk, selbst nicht religiöser Konzern, sondern wahre Gemeinschaft von Christen wäre, in der alle Gegensätze sich fänden, die Raum böte für den christlichen Sozialdemokraten so gut wie für den im Vergangenen eingewurzelten Edelmann, Raum für die Reichen wie für die Armen, ja die Kraft hätte, sie alle unter das Kreuz zu

rufen — nicht nur ihre eigentlichen Bekenner, sondern gerade diese ganze unerlöste, kämpfende, verhetzte Summe von Gemeinschaften im Volk, diese Parteien, diese Klubs, diese Vereine, diese Konzerne und Verbände. Dann erst wäre das Werk der Reformation, soweit es reines, unverfälschtes Evangelium ist, zu seiner größten Bedeutung für unser Volk erhoben. — Dann gäbe es in Deutschland eine Möglichkeit für die Lösung der sozialen Problematik im Geiste Jesu Christi, wenn der evangelische Protest *alle christlichen Bekenntnisse gemeinsam* zu ihrer sozialen Verpflichtung am Volk zusammengeführt hätte.

Aber ich sehe noch eine letzte Forderung. Sie erscheint mir als die wichtigste und als die Voraussetzung für die Verwirklichung des eben Gesagten. Das ist *die Forderung des evangelischen Protests, der reformatorischen Haltung an uns: der gesamten Christenheit gegenüber.*

Die Doppelkonfessionalität unseres Volkes ist *unser Schicksal*, das wir *nicht willkürlich ändern* können; vielleicht erwächst aber daraus dem deutschen Protestantismus auch eine ganz besondere Aufgabe. Keine Konfession kann das Recht für sich beanspruchen, in einseitiger Weise eine Machtpolitik zu entfesseln, die diese gegebene Grundlage mißachtet und den alten konfessionellen Kampf mit modernen Mitteln wieder aufleben läßt mit dem Ziel des endlichen Sieges der einen und der endlichen Zerstörung der anderen Konfession. Das ergibt in jedem Fall eine Haltung, die weit unter dem Spiegel des Evangeliums liegt, die weder auf unserer noch auf der Gegenseite verteidigt werden kann, die egoistisch an dem Kreuz Christi vorübergeht, das die Aufhebung aller Egoismen ist und vor dem uns allen klar werden muß, daß wir nicht miteinander um die Wahrheit zu rechten haben, sondern *alle* auf die Barmherzigkeit unseres Gottes und seine Gnade angewiesen sind. Nicht durch die Schuld Luthers, der ein Gerufener Gottes war, wohl aber durch die Schuld der Christen in beiden Lagern, ist der Leib Christi so zerrissen worden. Und nur gemeinsames Geständnis, das uns vor der Heiligkeit Gottes nicht schwer fallen sollte, kann uns zurückführen zur Einheit der Glieder am Leibe Christi.

Sich der ökumenischen Tragweite des evangelischen Protests bewußt werden, heißt nicht den katholischen Glauben angreifen — dazu fehlt uns jedes Recht, sondern ihn durch unser lebendiges religiöses Sein zu durchdringen suchen mit den Kräften eines ganz allein auf das Evangelium gestellten Glaubens.

Wer glaubt, daß das unmöglich ist, irrt.

Wohl scheint es so, als stehe das römische Kirchentum — völlig unbeeinflußt durch den evangelischen Protest im Leben der Gegenwart. Aber es scheint nur so. Denn auch der äußere Machtbau Roms muß aus inneren Kräften gespeist werden; sonst erliegt er der Zeit — wie alles Geformte —, diese inneren Kräfte sind aber dort am lebendigsten, wo der römische Katholizismus seit Jahrhunderten in Berührung und Auseinandersetzung mit dem Protestantismus steht.

Wir stehen in einer Wende der Zeiten. Es brechen Türen auf heute, die vor einem Jahrzehnt noch für alle Zeiten verschlossen galten. Während heute noch offiziell das Werk Luthers als Abfall und Ketzerei gebrandmarkt wird und der Protestantismus für alle Kriege, für das Aufbrechen des religionsfeindlichen Geistes in aller Welt haftbar gemacht wird, vollzieht sich in ernst zu nehmenden katholischen Kreisen, im Mönchstum so gut wie in der Jugend, ein langsames Umdenken; ein Verständnis wacht auf für die positiven Werte der protestantischen Haltung, für das, was der Katholizismus in der lebendigen, von christlichem Brudersinn getragenen Achtung von dem reformatorischen Protest gelernt hat und lernen kann.

Man kann heute schon katholische Urteile über die religiöse Berechtigung der Stellung Luthers lesen, die deutlich die Revision der bisherigen offiziellen Ansicht verlangen. Sollen wir solche Symptome einer Neuorientierung nicht begrüßen? Zumal wenn sie sich auf dem durch konfessionellen Kampf und Hader schwer durchpflügten Boden unseres deutschen Vaterlandes zeigen?

Wir sind die Letzten, die glauben, daß etwa das katholische Deutschland noch einmal protestantisch werden müsse, ebenso wie wir wissen, daß das ökumenische Recht des evangelischen Protests nur durch einen selbständigen Protestantismus gewährleistet ist. Würde heute der Protestantismus durch den Katholizismus aufgesogen, morgen schon würde Gott einen neuen Propheten des evangelischen Protests erstehen lassen.

Wie viel aber könnte für das Sichtbarwerden der Una Sancta gewonnen werden, wenn von Deutschland aus ein neues Verständnis für die religiöse Bedeutung der Reformation nicht nur evangelische, sondern auch katholische Kreise erfüllte. Dann müßte das ökumenische Recht des evangelischen Protests eine Bestätigung erfahren, die *zu gegenseitiger Anerkennung und zu gegenseitigem Austausch führte*, bei dem jede Konfession Sachwalter der Gaben zu sein hätte, die ihr in besonderer Weise von Gott anvertraut sind.

Ich denke, eine schönere Verwirklichung der ökumenischen Kraft der reformatorischen Bewegung könnte nicht gefunden werden. Aber ich fühle deutlich, von Deutschland müßte diese Erkenntnis ausgehen. Nur im Ernst und in der Schwere deutscher Innerlichkeit verankert, könnte sie ein Segen werden für die gesamte Christenheit. Grund genug, um den Söhnen der Reformation zuzurufen: werdet nicht müde. Laßt euch nicht verbittern. Bleibet treue Verwalter der Gabe Gottes, die euch anvertraut ist. Bleibet „Protestanten", d. h. Bekenner der einen Wahrheit, damit in der Glaubensgewißheit des Evangeliums — auch die gesamte Kirche Jesu Christi eine neue Kreatur werden kann.

Es ist *herrliche Freiheit und Weite* reformatorischer Überzeugung, daß der Glaube auch vor dem Unmöglichen nicht haltzumachen braucht.

Es ist freilich keine willkürliche Freiheit, sondern die Freiheit eines *Christen*menschen, dieselbe Freiheit, die uns lehrt, daß wir *in Christo jedermann untertan sind*, daß wir in ihm *den Bruder zu suchen haben, um ihm zu dienen* mit unserer Gewißheit und Kraft — *und uns beschenken zu lassen durch ihn* und sein Lebensgut.

Will der Protestantismus bleibende Bedeutung im Werden der heiligen Kirche Gottes haben, dann muß er Ernst machen mit der *ökumenischen Kraft*, die ihm verliehen ist und seine ökumenische Aufgabe recht erkennen. kennen.

Sie besteht in der Verkündigung des reinen Evangeliums, das hindurch will durch alle gewordene Form, das *gestaltende* Kraft bleiben muß, weil es der lebendige Herr Christus ist, den kein Dogma in seiner Herrlichkeit zu fassen imstande ist.

Wenn die anderen Christen die ökumenische Aufgabe des Protestantismus nicht verstehen — wir dürfen an ihr nicht irre werden und müssen unsere beste Kraft in Geduld und Glauben dem Dienst an dieser Aufgabe widmen. Das ökumenische Recht des evangelischen Protests ist heute noch in der Christenheit heiß umstritten. Arbeiten wir in der Kraft ökumenischer Gesinnung daran, daß es Gemeingut aller werde, die mit Ernst Christen sein wollen — in allen Völkern und in allen Konfessionen.

Es gelte für uns in aller Dunkelheit der Gegenwart, in aller Verwirrung des Geistes, in allem Haß und Gegensatz.

# Zum Verhältnis Luthers zur Mystik*) 1)

Von Andreas Bigelmair

Nach den Vorstudien in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach hatte Martin Luther, nicht ganz achtzehnjährig, im Sommersemester 1501 die Universität Erfurt bezogen. Vier Jahre hat er als Student und — seit Herbst 1502 als Bakkalaureus — der artistischen Fakultät angehört und die philosophischen Studien mit der Erlangung der Magisterwürde im Frühjahr 1505 abgeschlossen. Es war im wesentlichen die aristotelische Philosophie, wie sie im Rahmen der alten sieben freien Künste in Erfurt geboten ward. Eine Berührung mit dem Humanismus hat nicht ganz gefehlt. Das Studium der Jurisprudenz, die sich der junge Magister, dem Wunsch des Vaters folgend, zum Lebensberuf wählen wollte, fand schon nach ein paar Monaten ein frühes Ende. Der Blitzschlag am 2. Juli 1505 bei Stotternheim reifte in dem ohnehin Ringenden den Entschluß, ins Kloster zu gehen. So begann nach dem Noviziatsjahr das Studium der Theologie. Es war wiederum die scholastische Theologie, die im Hausstudium des Erfurter Augustinerklosters, das in einer gewissen Verbindung mit der Universität stand, sich dem jungen Mönch erschloß. Freilich nicht die scholastische Theologie der Blüte und ihrer Vertreter, sondern die scholastische Theologie der Spätzeit und teilweise des Verfalles, wie sie sich im Nominalismus Occams ausprägte und in verschiedenen Fragen im Gegensatz stand zu Thomas von Aquin. Sie stellte die „moderne Theologie" dar. Und sie fand Luther auch in Wittenberg vor, wohin er ein Jahr nach seiner Priesterweihe 1508 zum Weiterstudium gesandt wurde und wo er auch alsbald als Magister der Philosophie Vorlesungen übernahm und zugleich das Bakkalaureat in der Theologie erlangte. Und ihre Methode war sein eigen und ihre Gedankenwelt erfüllte ihn noch, als er nach Erfurt zurückberufen dort über die Sentenzen las und schließlich, seit 1511 wieder in Wittenberg, nach der theologischen Doktorpromotion an der dortigen Universität seine Lehrtätigkeit über die Heilige Schrift mit der Erklärung der Psalmen eröffnete.

Aber die Scholastik befriedigte ihn nicht. Die Abneigung gegen sie spricht schon aus ein paar Stellen der Randbemerkungen, die er in den von ihm benützten, vor dreißig Jahren wieder aufgefundenen Büchern eigenhändig eingetragen hat und die seine erste erhaltene literarische

*) Wegen verspäteter Einlieferung muß dieser Beitrag leider, statt an seiner organischen Stelle, hier am Schluß des Bandes erscheinen. *D. Hgbr.*

Arbeit darstellen[2]). Er meint bereits, daß der Lombarde die Erklärung einer Stelle habe ex verbis Aristotelis „rancidi philosophi"[3]). Die Loslösung setzt sich fort in seinem 1513 begonnenen Psalmenkommentar und in dem zwischen 1515 und 1516 entstandenen Kommentar zum Römerbrief ist sie nahezu vollendet. Denn er enthält in zahlreichen Punkten Auseinandersetzungen mit der Scholastik[4]). Er blickt bereits zurück auf die Zeit, da er wie die „theologi nostri" empfunden[5]), und meint, daß das Studium dieser Philosophie vanitas und perditio gewesen[6]). Es ist zunächst die Ablehnung der religiösen Autorität des Aristoteles gewesen, die er mit anderen Vertretern des Nominalismus teilte, was er zum Ausdruck bringen wollte. Er hat ja später noch sein Verständnis des Aristoteles hervorgehoben und noch in seiner Schrift „an den christlichen Adek deutscher Nation" gemeint: „das mocht ich gerne leyden, das Aristoteles bucher von der Logica, Rhetorica, Poetica behalten oder sie in ein andere kurtz form bracht nutzlich geleszen werden, junge leut zu uben, wol reden und predigen, aber die Comment und secten musten abgetan und... Aristoteles logica einformig on solch grosz comment geleszen werden"[7]). Und ähnlich hat er ein paar Jahre später erklärt, er würde niemals gegen die scholastische Philosophie die Feder gerührt haben, wenn es sich nur um Beredsamkeit und Geistesschärfe dabei handelte: aber weil sie mit der heiligen Theologie, mit der Hl. Schrift in Verbindung gebracht wurde, schien sie ihm eitel und gottlos und durchaus gefährlich[8]). Aber andererseits ist doch der Aristoteles dieser (scholastischen) Theologen überhaupt nichts anderes als ein Momus, ja der Momus aller Momuse — ein Mann mit lediglich bissiger Kritik[9])! Die scholastische Theologie befindet sich in Gefangenschaft des Aristoteles oder Porphyrius; ihre Anhänger können kaum ein Kapitel der Heiligen Schrift verstehen, viel weniger es zu verstehen lehren[10]). Das gilt namentlich auch von Thomas von Aquin. Er stellt die Sätze aus Paulus, Petrus, Johannes usw. heraus — aber der Schluß ist immer: Aristoteles sic dicit — und so erklärt er die Hl. Schrift nach Aristoteles. Die Prima primae und secunda secundae sind noch leydlich — aber man lese sie selten in den Schulen. Dort werden die lächerlichen Bücher contra gentiles gelesen[11]). Thomas ist, verführt durch seine Metaphysik, ein Schwätzer[12]). Und wenn aus solchen Äußerungen noch das Selbstbewußtsein des modernen Theologen, des Occamschülers spricht, der da beim Tischstreit übermütig behauptet, Thomas und die Thomisten hätten kein Kapitel bei Aristoteles verstanden[13]), und auch in ernster Schrift sich rühmt, er habe mit „mehrem vorstand, dan sanct

Thomas odder Scotus Aristoteles geleszen und gehoret“[14]), und wenn er dementsprechend auch in späterer Zeit noch Occam als ingeniosissimus rühmt, der es verstanden, den Gegenstand zu weiten[15]), so hat doch sein Kampf schließlich ebenso Occams Ideen wie der übrigen Scholastik gegolten. Es schien ihm unmöglich die Kirche zu reformieren, wenn nicht Kanones, Dekretalen, die scholastische Theologie, die Philosophie, die Logik, wie diese Dinge heute liegen, von Grund aus herausgerissen werden und andere Studien zur Einführung kommen[16]).

Es ist in neuerer Zeit des öfteren mit Recht darauf hingewiesen worden, daß das Urteil schon deshalb unberechtigt ist, weil Luther die großen Vertreter der Scholastik gar nicht oder nur sehr oberflächlich kannte[17]). Es kann zu seiner Entschuldigung dienen, daß in jener Zeit die große Scholastik fast durchweg unbekannt war, wenn es auch das absprechende Urteil nicht rechtfertigt. Und in ihrer Veräußerlichung und Erschöpfung durch Schulkämpfe mag sie ihn abgestoßen haben[18]). Aber — die Abneigung lag doch schon in seiner ganzen Geistesanlage begründet. Die Scholastik sucht ihr Ziel der Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten durch Verstandesoperationen zu erreichen. Sie bildet Begriffe, gibt Definitionen, stellt Sätze auf, sucht in Philosophie und kirchlichen Autoritäten Gründe und Gegengründe, und schafft in Verbindungen der Sätze und Folgerungen Systeme. Aber es hat immer Naturen gegeben, die nicht so fast durch strenge logische Beweisführung als vielmehr durch Betrachtung sozusagen zum Schauen und Erleben der göttlichen Wahrheiten zu gelangen suchten. Diese Form, die Mystik, wendet sich mehr an Phantasie und Gemüt. Und sie entsprach mehr Luthers Anlage, der Phantasie und Gemüt in reichem Maße sein eigen nannte: es sei an seine Sprachgewalt, an seine Liebe zu Lied und Musik erinnert. Und wenigstens von einer Seite konnte er in seiner Jugendzeit Anregungen zur praktischen Mystik empfangen. In dem Jahr seines Aufenthalts in Magdeburg ist er bei den Nullbrüdern, den Brüdern vom gemeinsamen Leben, in die Schule gegangen[19]). Ihr Stifter Gerhard Groot war mit dem größten niederländischen Mystiker Jan Ruysbroek in freundschaftlichen Beziehungen gestanden und eine in Aszese sich auswirkende praktische Mystik: Übung des frommen Lebens, getreue Nachfolge des demütigen Christus lag in der Regel wie in der Geschichte der Genossenschaft. Ihr hat der Verfasser der Imitatio Christi, Thomas Hemerken aus Kempen angehört. Und etwas von dem Geist dieses Werkes: „Wüßtest du die ganze Bibel auswendig und aller Philosophen Sprüche: was würde

dir das Alles frommen ohne die Liebe und die Gnade“ (L. I, c. 1,3) liegt in zahlreichen der kleinen aszetischen Traktate ausgesprochen, die aus ihren Kreisen hervorgegangen sind. Vielleicht ist's eine Erinnerung daran, wenn Luther einen Traktat „de spiritualibus ascensionibus“ des der Genossenschaft angehörigen Gerhard Zerbold aus Zütphen schon in seiner Psalmenerklärung verwertet[20]) und ihn im Römerbriefkommentar (allerdings durch ein Versehen unter dem Namen von Gerhard Groot) als die ihm klarste Darstellung der Erbsünde einführt, den Verfasser als „sanus theologus“ rühmt[21]).

In seinen theologischen Studien ist es namentlich ein Name gewesen, der ihm frühzeitig begegnete als einer der gefeiertsten, der Name des Begründers der mittelalterlichen Mystik, des hl. Bernhard von Clairvaux. Schon in die Innenseite der Einbanddecke eines von ihm benützten Buches (Anselmi opuscula) hat er Stellen aus mehreren Werken des großen Zisterziensers eingetragen, so — charakteristisch für seine Stimmung von damals —: Multo facilius reperies multos saeculares ad bonum converti quam unum de religiosis transire ad melius ... oder: Semper solet esse divinae gratiae familiaris virtus humilitatis ... O humilitas, virtus Christi, quantum confundis superbiam meae vanitatis[22]). So hat er denn auch Bernhardus schon im Psalmenkommentar benützt[23]) und in der Glosse und den Scholien zum Römerbrief[24]). Und die Hochschätzung für ihn hat er sich allezeit bewahrt, auch in späteren Jahren, als er längst mit dessen Theologie gebrochen. Er hat z. B. später gefunden, daß Bernhard in seinen Disputationen zu viel über Gebot und freien Willen sage — aber er geht ihm als Prediger doch auch in dieser Zeit noch über alle Doctores[25]), „ist der frömmste Mönch gewesen, den er für allen andern Mönchen lieb habe“[26]), und rechnet ihn zu den wenigen, bei denen Gott immerdar seine Kirche bewahrt[27]). Von alten Mystikern stieß er beim Studium weiter auf Pseudodionysius Areopagita. Luther spricht von ihm als demjenigen, der da lehre in die Finsternisse hinabzusteigen und durch Selbstverleugnung wieder emporzusteigen[28]). Aber schon seit der Leipziger Disputation wird er mehr und mehr ein Gegner. Dionysius' Kommentare über die mystische Theologie verraten Aufgeblasenheit, und eine Weisheit, die sich selbst zeigen will[29]). Ja schließlich erscheint ihm dessen mystische Theologie, ähnlich wie Platos Lehre, daß Alles ein Nichtseiendes und Alles ein Seiendes sei, als reine Posse: Sinne und Verstand zurückzulassen und hinaufzusteigen über das Sein und Nichtsein[30])! Neben Bernhard ist ihm sodann frühzeitig, vielleicht schon in

den ersten Jahren des Klosterlebens, Bonaventura in einzelnen mystischen Schriften bekannt geworden. Er hat ihm auch in späteren Jahren eine ehrenvolle Erinnerung bewahrt[31]), ihn mehr als einmal gleich nach Bernhard gestellt[32]). Trotzdem ist sein Verhältnis zu ihm kaum ein innerliches gewesen. Er meint im Rückblick auf jene Tage, das Streben, die Einigung seiner Seele mit Gott nach Verstand und Wille zu empfinden, habe „ihn schier toll gemacht"[33]). Bonaventura wie Scotus mußten ja „phantasieren"[34]). Und das Gleiche mag von dem Verhältnis zu Johannes Gerson gelten. Auch die Bekanntschaft mit ihm geht auf die ersten Jahre seines Erfurter Klosterlebens zurück. Was Luther noch in späteren Jahren mit Anerkennung auf ihn zurückblicken läßt, ist der Umstand, daß Gerson von geistlichen Anfechtungen geschrieben und auch versucht hat, Trost hierfür zu bieten. Freilich sei sein Trost nicht so fast auf das Evangelium gegründet gewesen, sondern „er hat die anliegende Not oder Anfechtung durch Linderung des Gesetzes leidlich und träglicher gemacht, gesagt: Ah, es muß die Sünde und der Tod nicht so hart sein"[35]). Mehr noch freilich rühmt er von ihm, daß Gerson den Ungehorsam gegen den Papst nicht als schwere Sünde betrachtet habe, wenn auch mit dem einschränkenden Zusatz: si non fieret ex contemptu: so sei Gerson den Leuten schon ein doctor consolatorius geworden: ihn selbst habe der Kardinal Kajetan in Augsburg einen Gersonisten genannt, da er an ein allgemeines Konzil appelliert habe[36]). Ferner hat Luther frühzeitig auch die opuscula des Bischofs Anselm von Canterbury in der Hand gehabt und die Randbemerkungen aus seiner Hand zeugen von der Lektüre. Unter denselben befindet sich an 21. Stelle auch der unechte Traktat de mensuratione crucis, der mit seinem Thema: (Erklärung zu dem Schriftwort „Wenn einer zu mir kommen will, so nehme er sein Kreuz täglich auf sich und folge mir nach"), mit seinen Ausführungen über die Ursachen und die Heilmittel der Kleinmut, über die Freiheit und deren Mittel zur Vollkommenheit, über das Nicht sich selbst sondern Gott gehören, über die Ausdauer im Kreuz und mit seinem innigen Schlußgebet das Gepräge der Mystik trägt. Mit Recht hat man auf die Benützung dieses Werkes durch Luther schon im Psalmenkommentar aufmerksam gemacht, die sich in der Verwertung der gleichen Bibelstellen und auch im Ausdruck ähnlicher Gedanken kundgibt[36a]).

Mehr und mehr tritt dann auch Augustinus in seinen Gesichtskreis. Er hatte ihn nach seinem eigenen Geständnis anfänglich nicht so sehr geschätzt[37]). Das lag in der theologischen Richtung der Schule. Aber

jedenfalls schon in Erfurt hat er nach Melanchthon mit dem Studium begonnen[38]), und unter den Büchern, die von ihm benützt worden sind, befinden sich auch Augustini opuscula und die Bücher de trinitate und de civitate dei[39]). Inwieweit Augustins Werke für die Theologie Luthers einflußreich geworden sind, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Aber es mag, wie schon von verschiedenen Seiten, darauf hingewiesen werden, daß es besonders die philosophischen Ausführungen über Gott und die Welt und die Wertlosigkeit des Irdischen waren, die ihn packten. In dem Heiligen, der die Lobpreisungen über die Erbarmungen Gottes schrieb, glaubte er vielleicht etwas Verwandtes zu finden. Denn auch er befand sich in einem Zustand des Ringens. Anfechtungen verschiedener Art suchten ihn heim, und die Fragen ihrer Ertragung, der Widerstandskraft gegen sie, die Mittel in den guten Werken und der barmherzigen Hilfe Gottes, die Fragen von Gnade und Freiheit beschäftigten ihn.

Praktisch trat ihm die Mystik entgegen, namentlich in der Persönlichkeit des Generalvikars der Augustinerkongregation, Johann v. Staupitz[40]). Er war es, der Luther oftmals aufgerichtet hat. Was uns von seinen Werken erhalten ist, zeigt im wesentlichen katholische Mystik. Ohne der freien Tätigkeit des Menschen irgendwie zu nahe zu treten oder die Lehre vom freien Willen und der Verdienstlichkeit der guten Werke je zu leugnen, wies er in Wort und Schrift auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes hin. Ein gering Ding ist es, so sagt er in einer seiner zu Nürnberg gehaltenen Predigten, dem Menschen täglich zu predigen, daß er viel Sünde getan hat, daß seine Sünde groß sei. Aber was für Frucht und Hilfe wird dem Menschen damit mitgeteilt, denn daß nach Beschluß aller solcher Predigten die Menschen mehr zur Verzweiflung als zur Tröstung geführt werden? Das ist aber nützlich und fruchtbar: den Sündern einen tröstlichen Weg anzuzeigen, wodurch sie von Beschwerung ihres Gewissens und einem skrupulosen Gemüt, von Sünde entbunden, auch Gottes Gnade und Barmherzigkeit und der Verdienste seines Leidens fähig sein möchten[41]). Und so nahm er sich seit 1508/9 in Wittenberg auch des jungen schwermütigen Mönches an und mahnte ihn, auf die Wunden Christi zu vertrauen[42]). Er milderte das Luther so harte Wort Buße durch den Hinweis, daß die wahre Buße mit der Liebe der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes beginne[43]). Luther hat denn auch noch im Jahre 1542 im Brief an den Grafen von Mansfeld von solchen Gedanken und Anfechtungen gesprochen und gemeint: „Denn ich auch etwa

drinnen gestecket. Undt wo mihr D. Staupitz oder viel mehr Gott durch Doctor Staupitz nicht herausgeholfen hette, so were ich darin ersoffen undt langst in der helle[44])." Freilich war ihm schon früh klar geworden, daß sein ehemaliger Gönner ihm auf seinen neuen Wegen nicht folge[45]). Und demgemäß hat sich auch früh sein Urteil über dessen Theologie abfällig gestaltet[46]). Und dessen letzter Brief an Luther zeigt fast etwas von Trauer, so sehr noch die alte Freundschaft mitschwingt[47]).

Aber bedeutungsvoller noch ist für Luther geworden die Bekanntschaft mit Johannes Tauler. Sie ist ihm vermittelt worden durch seinen Freund Johannes Lang. Johannes Lang, ein geborener Erfurter, hatte kurz vor Luther die Universität Erfurt bezogen, war wie Luther ins Augustinerkloster dortselbst eingetreten und um 1511 ebenfalls nach Wittenberg versetzt worden. Luther hat ihn besonders geschätzt. Er war ihm nicht allein „Graecus et Latinus, sondern was mehr ist, sinceri cordis homo"[48]), und andererseits konnte Lang an Mutian schreiben, daß er mit Luther in Erfurt freundschaftlichst verkehrt habe und daß er ihm in den bonae literae nicht wenig behilflich gewesen sei[49]) — was wohl auf Gegenseitigkeit beruht haben wird. Zur Zeit als Luther Distriktsvikar war, wurde Lang Prior des Klosters in Erfurt, und auf dem Heidelberger Kapitel am Sonntag Jubilate 1518 wurde er an Stelle Luthers Distriktsvikar in Thüringen und Sachsen. Er hat sich der reformatorischen Bewegung angenommen und ist bis zu seinem Tode (1548) eine Stütze derselben geblieben. Ein Briefwechsel, der mit dem Briefe Luthers am 29. Mai 1516 beginnt und, wenn auch später schwächer werdend, bis in die vierziger Jahre sich fortsetzt (bekannt noch der Brief vom 14. Juli 1545), legt Zeugnis ab von dem Fortbestehen der Freundschaft und Gesinnungsgleichheit der beiden Männer. Die in Aussicht genommene Auslegung des Römerbriefs von Lang wird auch über seine Theologie manche Klarheit schaffen[50]). Luther hat die Ausgabe der Predigten von Tauler benützt, die unter dem Titel: Sermones: des hochgelerten ... doctoris Johannis Thaulerii im Jahre 1508 in Augsburg (Druck bei Otmar) erschienen war[51]). Und das Exemplar, das Luther benützte und das zu den mehrfach erwähnten erhaltenen Werken gehört, trägt den Vermerk auf dem Titelblatt: Hunc nobilem librum bona matrona Ursula Schreiberin Vuittenburgi Joanni Lango donavit ... Es scheint nicht ausgeschlossen, daß das Exemplar schon vor der Benützung durch Luther in dem Besitz von Lang war und nach Luthers Tod wieder in dessen Hände kam und von ihm diese Bemerkung wie auch die folgende, die ein Wort Luthers

über Tauler wiedergibt, angefügt wurde. Aber jedenfalls scheint Luther durch Lang auf Tauler aufmerksam gemacht worden zu sein: Cave igitur, schreibt Luther an Lang im September 1516, ut juxta Taulerum *tuum* perseveres[52]). Das war jedenfalls schon vor der Abfassung des Römerbriefkommentars. Denn dort verweist Luther in den Scholien für die Langmut Gottes und die Geduld im Leiden auf Tauler, der vor allen anderen diesen Gegenstand in herrlicher Weise in deutscher Sprache behandelt habe[53]). Und ein andermal hat er gesagt, daß Tauler in den Schulen der (scholastischen) Theologen unbekannt und verachtet sei. Aber ich habe bei ihm — obwohl er ganz in deutscher Sprache geschrieben ist — mehr solide und reine Theologie gefunden, als bei den scholastischen Doktoren aller Universitäten gefunden worden ist oder in ihren Sentenzen gefunden werden kann[54]). Was Luther bei Tauler so mit Macht ergriff, war einerseits die deutsche Sprache in ihrer mystisch gefärbten, gemütvollen Art; war aber noch mehr der Inhalt, der da sprach von der Gottverlassenheit, den Nächten der Seele, von der Demut und Gelassenheit, von der uninteressierten Liebe zu Gott, von dem Kreuz und der Trübsal, von der Abtötung des Menschen durch dieselben, von der völligen Hingabe an Gott, von dem innern Trost, der dafür dem Leidenden und Gott Vertrauenden wird. Wie stark dieser Eindruck war, ahnt man schon nach den Glossen, mit denen er alsbald das Handexemplar versah, spürt man im Römerbriefkommentar, der auf Strecken hin von solchen Gedanken durchzogen ist, klingt wider in einzelnen Predigten jener Periode, hat einen Nachhall in einzelnen Briefen, wie z. B. in dem schönen Brief, in dem er seinen Ordensgenossen Georg Leiffer in seinen innern Stürmen tröstet[55]), wirkt sich noch aus in seinen Gebetbüchlein. Als ein Werk Taulers betrachtete Luther auch das Bruchstück der Schrift, die er im Jahr 1516 entdeckte „an titel unnd namen" und als „Eyn geystlich edles Buchleynn" am Tag der hl. Barbara 1516 durch Joannes Grunenbergk mit einer kurzen Vorrede in Wittenberg drucken ließ. Als ihm dann bald darauf eine vollständige Handschrift zuging, veranstaltete er 1518 eine neue Auflage, die unter dem Titel „Eyn deutsch Theologia" ebenfalls bei Grünenberg gedruckt erschien, einem Titel, der dem titellosen Werk „des Priesters und Custos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt", wie das Vorwort berichtet, seitdem geblieben ist[56]). Das Werk, das in 54 Kapiteln im wesentlichen das Wesen der Vereinigung des Menschen mit Gott und den Weg hiezu darstellen will[57]), weist verschiedene Elemente auf, namentlich praktisch mystische,

manchmal auch unklare, doch kaum pantheistische. Es steht im übrigen an Wert unter Tauler. Aber auch bei ihm war für Luther namentlich die deutsche Sprache der Abfassung wirksam, wie er im Vorwort der zweiten Auflage stark zum Ausdruck bringt[58]), aber wirksam auch, daß er verwandte Gedanken spürte. Und aus diesem Gefühl wie aus der Entdeckerfreude heraus hat er sowohl das Bruchstück wie das ganze Werk ihm nahestehenden Persönlichkeiten gesandt, so an Spalatin, an Lang etc.

Und schließlich hat dann Luther auch noch für die Herausgabe des Werkes farrago des Mystikers Wessel Gansforth ein Vorwort geschrieben — er glaubte, man könne auf den Gedanken kommen, daß er aus Wessel geschöpft habe, adeo spiritus utriusque conspirat in unum[59]) — und auch die Herausgabe der Fragmente von Johannes Pupper von Goch mit einem solchen begleitet[60]).

Aber das lag bereits an der Grenze der Zeit, in der die Mystik von besonderem Einfluß auf den Reformator geworden. Denn die äußeren Ereignisse, namentlich der fortwährende Kampf, vor den er sich gestellt sah, hat seine ganze Geistesrichtung in andere Bahnen gelenkt. Freilich — es trugen auch andere Umstände die Schuld. Das Verhältnis Luthers zur Mystik war doch kein solches gewesen, daß es hätte ein dauerndes werden können. Nur einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil des großen altchristlichen und mittelalterlichen Gutes an Mystik hatte er kennen gelernt. Und er hatte die Mystik vielfach als einen Gegensatz zur Scholastik, als die neue Theologie gefaßt. Sie ist es nicht. Schon der Umstand, daß die beiden Richtungen in einzelnen Persönlichkeiten, wie in Hugo von St. Viktor oder in Bonaventura, vereinigt sind, spricht dagegen. Es hat ja auch Thomas von Aquin mystisches Gut. Die beiden Richtungen sind vielleicht verschiedene Wege — aber sie müssen sich ergänzen und ergänzen sich. Und Luther sind doch bei der Auffassung verschiedene Mißverständnisse untergekommen. Wichtige Stellen hat er anders gedeutet. Bernhard von Clairvaux wie Tauler haben darunter gelitten. Seine neuen Gedanken von der Unfreiheit des Willens wie von der Rechtfertigung ohne die guten Werke sind nicht in dieser mittelalterlichen Mystik begründet. Er hat das selbst empfunden und darum sich vielfach von dem gelöst, was er in der Zeit dieser ersten Entwicklung verehrt hatte.

Aber die Lösung war keine völlige, und die Episode der Mystik, wenn man's so nennen darf, ist doch von Bedeutung für den Reformator wie für die Reformation geworden. Wie mehrfach erwähnt, hat er auch in

späteren Tagen noch manchmal mit Dankbarkeit der Vertreter der Mystik gedacht. Etwas von der Innigkeit und der Gewalt der mystischen Sprache ist ihm allezeit verblieben. Und etwas auch von dem Glaubensgut der Mystik, das das Glaubensgut der alten Kirche war. Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß Luther in seiner Dogmatik noch starke Zusammenhänge mit dem Mittelalter hat. Das rührt von verschiedenen Ursachen — aber nicht zuletzt von der Mystik. Es sei nur an eines erinnert: an seine Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl. Gegenüber dem humanistischen Rationalismus Zwinglis hat er an dieser Lehre mit wärmster Innigkeit festgehalten und sie mit schärfster Erbitterung verteidigt. Verteidigt nicht allein mit dem „gewaltigen Text" des Bibelwortes, sondern auch mit Gründen, die der alten mystischen Theologie angehörten. Es ist wohl etwas Wahres in dem Wort: „Es ist nicht zu vergessen, daß Luther durch seine Abendmahlslehre auch ein Stück der katholischen Mystik in die neue Kirche hinübergerettet hat. Ja, vielleicht ist die ungemeine Bitterkeit, mit der Luthers Epigonen gerade seine Sakramentslehre verteidigt haben, zum Teil eben aus dem ihnen selbst nur halb bewußten Gefühl hervorgegangen, daß sie dieses Stück Mystik sich um keinen Preis dürften rauben lassen[61])."

---

Anmerkungen

[1]) Zur Literatur vgl. die neueren Lutherbiographien: *H. Denifle*, Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmäßig dargestellt. I. B., Mainz 1904, I. Band, 2. Aufl., 1. Abt., Mainz 1904; 2. Abt. (Quellenbelege) Mainz 1905. II. Band bearbeitet von *A. M. Weiß*, Mainz 1909. — *H. Grisar*, Luther. I. u. II. Band. Freiburg i. Br. 1911. III. Band. Freiburg i. Br. 1912. — *H. Grisar*, Martin Luthers Leben und sein Werk. Freiburg i. Br. 1926. — *J. Köstlin*, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 2 Bde., 5. Aufl. fortgesetzt von *G. Kawerau*, Berlin 1903. — *A. Hausrath*, Luthers Leben. 2 Bde., 3. Ausg. (v. *H. v. Schubert*), Berlin 1913/14. — *G. Buchwald*, Doktor Martin Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Haus. 3. Aufl., Leipzig 1917. — *O. Scheel*, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. I. Band, Tübingen 1916; II. Band Tübingen 1917. — *W. Köhler*, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521. I. Teil, 1. Abt. Die Ablaßinstruktion, die Bulle, Symbol, Konzilien und die Mystik. Erlangen 1899. — Zur Literatur vgl. *W. Köhler*, Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 37 (Gotha 1918), S. 1—60. — *H. Böhmer*, Luther im Licht der neueren Forschung. Ein kritischer Bericht. 5. Aufl., Leipzig 1918. — *G. Wolf*, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. II. Band. Kirchliche Reformationsgeschichte. 1. Teil (Gotha 1916), S. 166—276. — Zur Theologie und besonders zum Verhältnis zur Mystik: *J. Köstlin*, Luthers Theo-

logie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem inneren Zusammenhang dargestellt. 2 Bde., 2. Aufl., Stuttgart 1901. — *A. W. Hunzinger*, Lutherstudien, 1. H. Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516, Leipzig 1906. — *A. V. Müller*, Luthers theologische Quellen. Seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar, Gießen 1912. — *H. v. Schubert*, Luthers Frühentwicklung. Bis 1517/19, Leipzig 1916. — *H. Preuß*, Luthers Frömmigkeit. Gedanken über ihr Wesen und ihre geschichtliche Stellung, Leipzig 1917. — *H. Strohl*, L'epanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520, Strasbourg 1925. — *C. Stange*, Studien zur Theologie Luthers, B. I, Gütersloh 1928. — *H. Hering*, Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie und in ihrem Verhältnis zur älteren Mystik, Leipzig 1879. — *A. W. Hunzinger*, Luther und die deutsche Mystik. In: Neue kirchliche Zeitschrift 19 (Leipzig 1908), S. 972/88. — *A. V. Müller*, Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht, Bern 1918. — Zur Mystik überhaupt vgl. etwa *J. Zahn*, Einführung in die christliche Mystik. 3.—5. Aufl., Paderborn 1922.

[2]) Es sind sieben Bücher, die in den Jahren 1889 und 1890 auf der Zwickauer Ratsschulbibliothek aufgefunden wurden und dort aufbewahrt werden. 1. Augustini opuscula. 2. Augustinus de trinitate. 3. Augustinus de civitate dei. 4. Textus sententiarum. 5. Opuscula b. Anselmi. 6. Johannis de Trittenhem liber de statu et ruina monastici ordinis. 7. Sermones Johannis Thaulerii. Die Randbemerkungen ediert in der Weimarer Gesamtausgabe der Werke Luthers, B. IX, S. 1—114.

[3]) Zu den Sentenzen des Petrus Lombardus I, dist. 17, c. 4, Weim. Ausg. IX, S. 43.

[4]) *J. Ficker*, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, 3. Aufl., Leipzig 1925. Vgl. die Einleitung LXVII—LXXI u. ö.

[5]) Scholien 8,28: Haec tantum vacua verba sunt ... Sic enim ego aliquando intellexi. L. c. 209.

[6]) Scholien 8,16: Ego quidem credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam ... Ego autem in illis detritus multis jam annis et multos itidem expertus et audiens video, quod sit studium vanitatis et perditionis. L. c. 199.

[7]) Weim. Ausg. VI, 458.

[8]) Ep. Nr. 3649. Vorrede zu den Fragmenten von Johann Pupper van Goch (Nicht vor 1522): Si in scolastica Theologia nihil alius desideraretur quam eloquentia et ingenium, nunquam ego fuissem ausus in eam movere pennam ... Verum res ipsa cum mihi ad sacram Theologiam, id est divinas literas, conferretur, visa est impietatis et vanitatis plena omnibusque modis periculosa ... Dr. Martin Luthers Briefwechsel von *E. L. Enders, G. Kawerau, P. Flemming*, XVII, 142 f.

[9]) Ep. 52 an Joh. Lang vom 11. Nov. 1517: Miror, quod non eisdem oculis suum Aristotelem (tui Theologi) inspiciant, aut quomode non vident Aristotelem nihil aliud esse per singula paene κῶλα et commata, quam Momum, imo Momorum Momum. Si ille gentilis, nihil prohibente mordacissimae temeritatis vitio, adhuc placet, legitur, citatur: quod ego Christianus ita displiceo ...? Luthers Briefwechsel I, 124 f. Und noch schärfer Ep. 33 an Joh. Lang vom 8. Febr. 1517: Quid enim non credant, qui Aristoteli crediderunt, vera esse, quae ipse calumniosissimus calumniator aliis affingit et imponit tam absurda, ut asinus et lapis non possint tacere ad illa ... Nihil ita ardet animus, quam histrionem illum, qui tam vere Graeca larva ecclesiam lusit, multis revelare ... ebenda 85 f.

[10]) Ep. 64 an Georg Spalatin vom 22. Febr. 1518: Sunt illi homines Aristoteli et Porphyrio captivi ...; inde fit, ut nec unius capituli Scripturae possint intelligentiam capere, multo minus tradere. Luthers Briefwechsel I, 161.

[11]) Tischreden Nr. 280 (8. Juni 1532). Weim. Ausgabe, Tischreden I, 117 f. Vgl. Nr. 6480. Ebenda V, 686 f.

[12]) Weim. Ausg., Tischreden Nr. 3722 (2. Febr. 1538). Ebenda III, 563/65.

[13]) Ep. 135 an Georg Spalatin vom 14. Januar 1519: Caeterum erat disputatio super Aristotelis et Thomae nugis: ostendi ego nec Thomam nec omnes simul Thomistas vel unum in Aristotele intellexisse capitulum. Luthers Briefwechsel I, 350.

[14]) An den christlichen Adel deutscher Nation. Weim. Ausg. VI, 458.

[15]) Tischreden Nr. 3722 (2. Febr. 1538). Weim. Ausg., Tischreden III, 563/65.

[16]) Ep. 77 an Jodocus Trutfetter vom 9. Mai 1518. Luthers Briefwechsel I, 188.

[17]) Vgl. namentlich *H. Denifle* a. a. O. I, 522—620 u. ö.

[18]) Vgl. über die ganze Frage *H. Grisar* a. a. O. I, 64—68 u. ö.

[19]) Brief v. Luther an Claus Storm, Bürgermeister von Magdeburg, vom 15. Juni 1522. Luthers Werke in der Erlanger Ausgabe Nr. 52, B. 53, S. 137. Dazu Luthers Briefwechsel Nr. 547, III 402 f. Über die Niederlassung in Magdeburg vgl. *O. Scheel* l. c. I, 77—97.

[20]) Zu Psalm 83,6: Beatus vir ... Obscurus iste versus multis multa et varia cogitare dedit. Unde est quidam tractatus super isto versu Gerardi Zutphaniensis. Weim. Ausg. III, 648.

[21]) Scholien zu Röm. 5,14: Hanc originalis peccati apud nullum inveni tam claram resolutionem quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo: Beatus vir, ubi loquitur non ut temerarius philosophus, sed ut sanus theologus. *J. Ficker* l. c. II, 145.

[22]) Weim. Ausg. IX, 107 f.

[23]) Zu Psalm 18. Weim. Ausg. III, 127 und öfters.

[24]) Z. B. Glosse zu Röm. 2,5. *J. Ficker* I, 17 u. öfters. Vgl. das Verzeichnis bei *Ficker* I, 156.

[25]) Vgl. Tischreden Nr. 584 aus dem Sommer oder Herbst 1533 und Nr. 5439 a und 5439 b aus dem Sommer oder Herbst 1542. Weim. Ausg. Tischreden I, 272; V 154.

[26]) Tischreden Nr. 4772 aus den dreißiger Jahren. Weim. Ausg. IV, 480 f.

[27]) Tischreden Nr. 5242 vom Sept. 1540. Weim. Ausg. V, 23 f.

[28]) Psalmenkommentar zu Psalm 17,12: Ideo b. Dionysius docet ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere Weim. Ausg. III, 124. Zu Psalm 64,2, ebenda 372. Zu Röm. 5,2. *J. Ficker* II, 132 f.

[29]) Operationes in Psalmos. Weim. Ausg. V, 163.

[30]) Tischreden Nr. 644 (Herbst 1533). Weim. Ausg., Tischreden I, 302 f.

[31]) Tischreden Nr. 871 (erste Hälfte der dreißiger Jahre): Patres et doctores veteres, Augustinus ... Bonaventura et alii venerandi et in summo pretio habendi sunt, quia in ipsis vidimus ecclesiam sui temporis credidisse in Jesum Christum. Weim. Ausg. Tischreden I, 435.

[32]) Vgl. Tischreden Nr. 872 (erste Hälfte der dreißiger Jahre). Weim. Ausg., Tischreden I, 435 f., Nr. 3370 a (1533) ebenda III, 295.

[33]) Tischreden Nr. 644 (1533). Weim. Ausg. I, 302.

[34]) Tischreden Nr. 3722 (1538). Weim. Ausg. III, 564.

[35]) Tischreden Nr. 978 (erste Hälfte der dreißiger Jahre). Weim. Ausg. I, 495. Vgl. Nr. 1351 und 1492 (1532), ebenda II, 65, 114.

[36]) Tischreden Nr. 5523 (Winter 1542). Weim. Ausg. V, 213.

[36a]) Die Schrift bei P. Migne, Patrologia Ser. Lat. 159, col. 289—302. Randbemerkungen und Ausführungen in Weim. Ausg. IX, 105, 113.

[37]) Brief an Spalatin vom 19. Okt. 1516: Non quod professionis meae studio ad B. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit. Luthers Briefwechsel I, 64.

[38]) Melanchthon de vita Martini Lutheri narratio. Corp. Ref. VI.

[39]) Weim. Ausg. IX, 2—27.

[40]) Seine Werke bei: *J. K. F. Knaake*, Johannis Staupitii opera. Vol. I. Potsdam 1867. Vgl. *Th. Kolde*, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879. *L. Keller*, Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Leipzig 1888. *N. Paulus*, Johann von Staupitz. Seine vorgeblichen protestantischen Gesinnungen. In: Hist. Jahrbuch 12 (München 1891), S. 309—346. J. v. Staupitz, Luthers Vater und Schüler. Sein Leben, sein Verhältnis zu Luther und eine Auswahl aus seinen Schriften, übertragen u. herausgegeben von *A. Jeremias*, Berlin 1926.

[41]) Bei *Knaake* l. c. 27. *N. Paulus* l. c. 313 f.

[42]) Tischreden Nr. 1490; 1820 (1532). Weim. Ausg., Tischreden II, 113; 227.

[43]) Brief von Luther Nr. 79 an Johann Staupitz vom 30. Mai 1518. Luthers Briefwechsel I, 196.

[44]) Brief an Albrecht von Mansfeld vom 23. Febr. 1542. Luthers Briefwechsel XIV, 189.

[45]) Vgl. den Brief Nr. 596 von Luther an Wenceslaus Link vom 19. Dezember 1522: Literas Staupitii non intelligo, nisi quod spiritu inanissimas video ac non ut solebat, scribit; Dominus revocet eum. Luthers Briefwechsel IV, 39. Vgl. den Brief Nr. 708 von Luther an Staupitz vom 17. September 1523. Ebenda 230/32.

[46]) Brief Nr. 885 an Wenc. Link vom 7. Februar 1525: Remitto Staupitium: frigidus est, sicut semper fuit et parum vehemens. Fac, quod libet, indignus non est luce et publico libellus, cum tot monstra quotidie prodeant et vendantur. Luthers Briefwechsel V, 122.

[47]) Brief Nr. 777 von Joh. Staupitz vom 1. April 1524 an Luther. Luthers Briefwechsel IV, 314 f.

[48]) Brief Luthers an Mutian vom 29. Mai 1516. Briefwechsel Luthers I, 35.

[49]) Vgl. dazu Note 5 zu dem sub 48 erwähnten Brief: Luthers Briefwechsel I, 36.

[50]) In Aussicht gestellt bei *J. Ficker* l. c. XV.

[51]) Vollständiger Titel in Weim. Ausg. IX, 95.

[52]) Nr. 22 Luthers Briefwechsel I, 54 f.

[53]) Scholien zum Röm. 8,26. *Ficker* II, 205.

[54]) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. Concl. XV. Weim. Ausg. I, 557.

[55]) Brief Nr. 12 vom 15. April 1516. Luthers Briefwechsel I, 31.

[56]) Gewöhnlich nach späteren Ausgaben „Theologia deutsch". Über die älteren Ausgaben, die alle auf die erste Ausgabe zurückgehen, vgl. Weim. Ausg. I, 375—378. Die beiden Handschriften, die Luther vorgelegen, sind verloren. Aus einer Hs. von 1497 hat *Fr. Pfeiffer* das Werk neu herausgegeben: Theologia deutsch. 1. Aufl. Stuttgart 1851, 2. Aufl. ebenda 1855, 3. Aufl. (Nachdruck) Gütersloh 1875. — Neue Aufl. *H. Mandel*, Theologia deutsch, Leipzig 1908. (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 7. H.)

[57]) Vgl. die Inhaltsangabe bei *F. Reifenrath*, Die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes, Halle 1863. *F. Cohrs* in Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche XIX (Leipzig 1907) 626—631. *H. Mandel* l. c. Einleitung.

[58]) Ich danck Gott, daß ich yn zungen meynen gott alsso höre und finde ... Gott gebe, das disser puchleyn mehr an tag kumen, so werden wyr finden, dass die Deutschen Theologen an zweyfell die bessten Theologen seyn. Weim. Ausg. I, 378 f.

[59]) Weim. Ausg. X, 2. Abt., 316 f.

[60]) Weim. Ausg. X, 2. Abt., 329. Luthers Briefwechsel Nr. 3649, XVII, 142—144.

[61]) *S. M. Dentsch*, Mystische Theologie. In: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XIX. (Leipzig 1907), S. 640.

---

# Luthers Werk und das Schicksal der Christenheit

Von Hans Heinrich Ehrler

Wer kann anders als ergriffen an das Schicksal der Christenheit denken?

Es geschieht, daß man Zuhörer eines Jünglings wird. Dieser ist Flugschüler während seiner akademischen Ferien, mit allen guten Gaben der Natur ausgestattet, Edeltyp der deutschen Jugend. Vom Leben seines Horstes erzählend, sagt er beiläufig: „Gestern haben wir auch einmal von Religion gesprochen."

„Und das Resultat?"

„Mit der Kirche waren wir, eins, zwei, drei, wie es sich für junge Flieger ziemt, fertig. Brauchen wir nicht."

Es geschieht, daß man ein paar Wochen in der großen Stadt, in Berlin sein muß und erschrocken entdeckt: Dort ist das Christentum abgeschafft. Es ist aus dem Bewußtsein der Menschen ausgelaufen, geschwunden. Und in der sich geistig nennenden Gesellschaft wird davon wie von der gewesenen Angelegenheit einer überwundenen Kulturstufe gesprochen. Nachdem die offiziöse Versippung der Kirche mit Staat und Hof beendet, bröckelt langsam auch das formale Bindemittel ab. Was noch christlichen Wesens und Wandels, sind Inseln. Für die Mehrheit der Berliner ist das Innere einer Kirche heute schon eine Kuriosität. Wie viel Kinder beten noch morgens und abends? Sie werden in Progression die religiöse Substanz der nach ihnen kommenden Generation negativ bestimmen. Drei Fünftel der 4,4 Millionen hier zusammengehäufter Deutscher haben kommunistisch und sozialistisch gewählt. Nüchtern betrachtet, bedeutet dies die Massentrennung vom metaphysischen Weltbild zum monistisch-materialistischen Glauben an die Selbsterlösung des Menschengeschlechts. (Ein Zahlenvergleich etwa gibt zum Einblick an: unter den Sozialdemokraten des Reichstags sitzen 12 Protestanten, 5 Katholiken, 2 Bekenntnisjuden, 104 Dissidenten, 29 nicht Benannte, unter den Kommunisten 45 Dissiden-

ten, 9 nicht Benannte.) Nicht von Ungefähr tritt dieser proletarische Glaube organisiert auf, als abgegrenzte Gemeinschaftsverkündigung, als dogmatische Lehre. Denn er ist ins Diesseits geflüchteter Drang, welcher nun den Leerraum füllt, entstanden durch den Schwund der jenseitsgläubigen Gemeinschaft, das heißt der Kirche.

In dieser Stadt gehen dem Fremdling die Augen auf; er sieht ihr ganzes Gesicht in die Welt gerichtet. Die neue Zeit nennt sich die sachliche, unromantische, unmythische. Der neue Mensch braucht keinen Gott, keine Sünde, keine Gnade mehr, und hält sich in jedem Betracht für das Maß der Dinge. Die Ehrfurcht vor dem Übersinnlichen ging verloren.

Dieses ist die Tatsache, das Massiv unserer seelisch-geistigen Zustände, durch keine freundlichen Randbeobachtungen und Widerspiele des Selbstbetrugs wegzuschieben. Optimisten, die glauben, sie hätten ein Neuerwachen der metaphysischen Regungen allgemein entdeckt, täuschen sich. Doch scheint vorläufig in tieferer Schicht des Geisteswesens ein Schimmer aufzugehen. Die stoffkausale Betrachtungsweise der Philosophie und Naturwissenschaft macht eine Rückwendung ins Irreale durch. Indes an der abendländischen Menschheit geht jener Prozeß religiöser Sterilisierung zunächst immer noch in die Breite. Sie verheidet.

Vierhundert Jahre nach der Reformation muß der Tatsache im Bereich ihres Ursprungs ins Gesicht gesehen werden. Von den Christen ins Gesicht gesehen werden.

Der Hammer, womit Luther seine Thesen an die Wittenberger Kirchentüre schlug, hat mit den Riß geschlagen, welcher breit dem Stoff dieser Zermürbung Einlaß gab.

Nie ist genug auf den Parallelvorgang der Aufklärung hingewiesen, noch bedacht worden, in wie tief die protestantische Kirchengeschichte im Verlauf zur inneren Spiegelkammer jener nicht nur aufklärenden, sondern vielmehr auflösenden Epoche wurde; es wider ihrer Väter Willen wurde, der sich berufen glaubte, die entartete, der Zeit verfallene Kirchengemeine auf ihre Heilsgründe zurückzuführen, also eigentlich konservativen Triebes war. Schon der Re-formator erlebte als schwerste Erfahrung die erste tragische Sprengung seines Bauwerks vom wissenschaftlichen Zweifel her, im Fundament seiner Lehre. Zwingli ließ Brot und Wein des Abendmahls nicht mehr als Leib und Blut des Herrn, sondern nur mehr als Sinnbilder gelten. Welcher Prozentsatz im heutigen Protestantismus

ist in dieser Frage noch Lutheraner? Welchen würde Luther seines Namens verweisen?

Seltsam wiederkehrendes Begebnis, was für verschiedenartige Elemente, wenn es gegen einen gemeinsamen Feind geht, sich verbünden, um nachher erschrocken ihrer Heterogenität gewahr zu werden. Jetzt hat die Aufklärung im Abendland ihre Arbeit verrichtet...

Spaltpilze hatten sich schon in und um den erkrankten Körper der Kirche angehäuft. Lang vorher fraß die kritische Philosophie da und dort am katholischen Kosmos; das welthaft gewordene städtische Bürgertum bot der Lauge ihrer Skepsis offenes Zellgewebe. Sebastian Brant klagt über den Abgang des Glaubens:

Wenn Christus jetzt nicht selber wacht,
Ist es bald um uns worden Nacht.

Die Autorität der Hierarchie wurde untergraben. Die „Gravamina der deutschen Nation" füllten Aktenschränke in Rom. Satire und Schmähschrift beschäftigten die junge Buchdruckkunst. Überall waberten Protuberanzen eines bösen meteorischen Feuerkerns.

Seit Jahrhunderten drängten in der katholischen Welt mystische Bewegungen zur urchristlichen Katharsis zurück. In allen diesen wesenhaft reaktionären Gebilden begann sich das Laientum gegen das Priestertum emporzudrücken. Der letzte große erfolgreiche Aufstand erhob direkt das „reine Evangelium" als Kampfzeichen über sein Haupt und sprengte den sakralen Bau der klerikalen Kirche.

Die Zeit war reif. Wenn nicht der Augustinermönch Martinus, wäre ein Anderer gekommen.

Die beispiellose Gewalt, womit der religiöse (freilich auch sofort weltlich ausgebeutete) Aufruhr die germanischen Länder ergriff, ist hinwiederum Zeugnis, zu welch elementarer Substanz die alte Kirche das Christenbewußtsein im deutschen Wesen verdichtet hatte. Vielleicht ist diese Substanz, unbewußt vererbt, noch ein biologisch belebender Teil des heutigen protestantischen Besitztums.

Muß demnach nicht auch der Katholik demütig Luther als providentielle Gestalt sehen und den Komplex der Reformation als teleologisches, das ist mitwirkendes Phänomen der christlichen Geschichte? Fehlte sachlich viel, daß etwa auch das schönste und echteste katholische Binnenwunder des Kirchenbodens, die franziskanische Erhebung, heut verfehmt in den Augen der Gläubigen stünde? Und wer weiß, hätte anno 1520 jener Kardinal

Hugolin noch gelebt, ob nicht der, allerdings vierschrötige, mönchische Rebell gleich dem Poverello sein besänftigter Schützling geworden wäre? Ein frommer Benediktiner sagte dem Schreiber dieser Worte einmal: „Nur die Schwelle der Gnade fehlte, sonst wäre der Ketzer ein kanonischer Heiliger."

Aber es war die Zeit, welche reif war. Wahrhaft katholischer Glaube nimmt die Geschichte hin, wie sie geschehen ist.

„Weiß i c h den Weg auch nicht,
D u weißt ihn wohl..."

Gewiß geschah für irdische Augen mit der Reformation eine grundsätzliche Scheidung, die Anschauungsweise zersetzend. Wiederum in Parallele zu dem damals hochgekommenen Humanismus verlegte sie das religiöse Erlebnis aus der mysteriös, das ist gnadenhaft vermittelnden Gemeinde als mystisch unmittelbaren Akt in den Einzelmenschen. Dieser kühne Vorgang mußte natürlich in jener Zeitluft als mächtiger antithetischer Seelensturm wirken. Aber die radikale Folgerung vollzog sich mit der Zeit an Luthers Schöpfung. Der objektive Organismus des ökumenischen Christentums wurde der subjektiven Lockerung ausgesetzt, während die verbliebene Kirche in Gegenwehr ihre Körperschaft noch demonstrativer sakramental zusammenzog.

In Stunden ernster Rückblicke tut unpathetische, im Gefühl neutralisierte Betrachtung der historisch sich klärenden Sachlage not. Die zwei naturgesetzlichen, doch immer dem übergeordneten Einen dienenden Gegensätze eben von Objekt und Subjekt, Allgemeinem und Besonderem, Sozietät und Individuum, Bindung und Freiheit (Luthers Mystikum) haben auch am naturhaft bedingten menschlichen Anteil der Heilsgeschichte gewirkt; unter Zustimmung und Voraussetzung des obersten Gesetzgebers, wie beiden geschiedenen Hälften zu erinnern ist.

Zweifellos birgt die Ausschälung der zwei Formen religiöser Äußerung hinter ihren Blättern einen neuen Kern. Sonst wäre sie nicht geschehen.

Immerhin eilt Hoffnung voraus, welche an die absehbar mit gutem Willen zu bewirkende Synthese glaubt. Wesensrichtig, doch unfühlend hart zog dagegen der römische Stuhl durch ein Rundschreiben den Grenzstrich. Wie vielen ernsten germanischländischen Katholiken das Edikt tiefen Schmerz bereitet hat, ist nicht festzustellen. Denn für diese, anders als die Kurie in das Gebiet der zeithaften Auseinandersetzungen gerückt, gibt

es wirklich die große akute Forderung an die „Panchristen", unbeschadet der treu gewahrten Konfession. Ihrer Sorge liegt die Kampffront zunächst nicht mehr gegen die Häresie, sondern eben gegen jenen ungeheuer inszenierten Abfall, gegen die allgemeine Entgötterung und Verheidung des Abendlandes. Wie soll aber solche Abwehr ohne verbündete Parole der ganzen Christenheit geschehen?

Nach dem kirchlichen Begriff ist jeder, der reinen Willens dem außerkirchlich christlichen Glauben dient, in den Gnadenkreis der hinauswirkenden Mater ecclesia einbezogen. Läßt sich von diesem wunderbar katholischen Blickfeld aus zunächst eine nicht prinzipielle, sondern tätige Befreundung erzielen? Unter dem urchristlichen Vatergebot der Liebe, welches das größte der Gebote ist.

Die geschichtlich zwischen den zwei Bekenntnisgruppen lagernde widerwärtige Gefühlsluft ist zu verdünnen, denn die feindselige Atmosphäre staut sich außerhalb beider, gegen beide und gegen den Namen, worunter beide stehen. Das ist nach Rom zu sagen.

Welches Wort würde hingegen Luther sprechen, träte er heute unter die durch ihn losgelösten religiösen Gebilde? Wer dies Wort psychologisch nüchtern aus seinem Wesen und dem Geschick seines Werkes heraus zu denken vermöchte, hätte den Schlüssel zu der groß aufgetauchten innerprotestantischen Frage.

Mit großen Augen würde der Wiedergekommene suchen. Die deutsche Bibel zitterte vor seiner Brust in den Händen. Und — fände er noch einmal den Mut, jetzt in der zerstückten eigenen Kirche als Reformator aufzustehen?

Der im Protestantismus stark erwachte Drang der Einung ist ein Zeichen, wie viele Augen sich zurück nach seiner Gestalt des Gewissens richten. Nicht in salbungsvollen Gedenkfeiern und Lutherfilmen, sondern in Bangnis, daß nicht die vielleicht größte tragische Figur der christlichen Geschichte aus dem Begründer werde.

Eine These: Der katholische Christ sei katholisch, der evangelische evangelisch. Ganz, wesentlich, bewußt. Aber einer wisse vom andern, daß er in seiner Begrenzung dem Herrn des gemeinsamen Namens dient, reiße nicht das Trennende auf, sondern ehre und pflege das Einigende, Grundhafte.

Wider diesen Herrn ist aber jetzt der Antichrist in die Zeit getreten und hat begonnen, sie unter sein Zeichen zu bringen.

Jetzt sind wir Bundesgenossen!

Vielleicht jenseits des Entscheidungskrieges, der gegen den Widersacher anhebt, erkennen die Enkel, warum der EINE vor vierhundert Jahren die Scheidung der gläubigen Geister zuließ.

*
* *

## Von Büchern

*Grisar, Hartmann, S.J., Martin Luthers Leben und sein Werk,* zusammenfassend dargestellt, Freiburg, Herder 1926, XXVI, 560 S.

*P.* Hartmann Grisar steht im Rufe des besten römisch-katholischen Lutherkenners der Gegenwart. Seine umfassende Lutherbiographie (Luther: I Luthers Werden, II Auf der Höhe der Lebens, III Am Ende der Bahn, 1911/2, 3. Aufl. 1924/5) wird in weiten Kreisen der römischen Kirche als das katholische *Standard Work* über Luther angesehen; auf protestantischer Seite hat es Beachtung und Widerspruch gefunden (vgl. besonders G. Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung, 1911; W. Köhler, Das katholische Lutherbild der Gegenwart, 1922). Auch Grisars kleinere „Lutherstudien" (6 Hefte, 1921—23), sowie seine Schriften „Der deutsche Luther im Weltkrieg" (1924) und „Die Literatur des Lutherjubiläums von 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus" (Sonderdruck der Zeitschrift für katholische Theologie 1918) sind als lehrreiche Beiträge zur Lutherforschung aufgenommen worden. Es ist zu begrüßen, daß Grisar neben seine breit angelegte Lutherbiographie nun eine kürzere, obgleich noch immer umfangreiche Lutherdarstellung gestellt hat, in welcher er seine früheren Forschungsergebnisse zusammenfaßt und an einzelnen Punkten ergänzt und weiterführt. Das vorliegende Lutherwerk ist, wie das vorausgehende, ein wertvolles Hilfsmittel für die wissenschaftliche Lutherforschung, und als solches hat es auch der Schreiber dieser Zeilen bei der Vorbereitung von Luthervorlesungen an der Marburger Universität (Sommer 1927) mit Dankbarkeit gebraucht. Das Werk ist aber auch für Laien eine lohnende Lektüre, denn es ist überaus klar und anschaulich, flüssig und fesselnd geschrieben und stellt, man möchte beinahe sagen, ein literarisches Kunstwerk dar. Es erweckt auf den ersten Blick den Anschein nüchterner Objektivität und leidenschaftsloser Gerechtigkeit. Es enthält eine kräftige Absage an die alten katholischen Lutherfabeln und Lutherverleumdungen wie auch an die eingewurzelte, zuletzt von Denifle verfochtene Anschauung, nach der Luther durch Fleischeslust auf die

Bahn des Reformators getrieben worden sei. Mit der Feststellung von Luthers religiösen Verirrungen, ethischen Mängeln und pathologischen Zügen mischt sich gelegentlich eine scheinbar warme Anerkennung mancher seiner Vorzüge. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Grisars Kritik an Luthers Fehlern und Irrtümern weithin berechtigt ist, und zwar nicht nur sachlich, sondern auch in der Schärfe des Tones.

Trotzdem wir also die Vorzüge dieses Buches wie auch der früheren Arbeiten Grisars aufrichtig anerkennen und rühmend hervorheben, müssen wir ebenso entschieden betonen, daß dieses Lutherbild als *Ganzes* verzeichnet ist. Grisars Luther ist ebensowenig der wirkliche Luther als der, den die meisten protestantischen Laien und Theologen zu sehen glauben. Wie das protestantische Lutherbild entsteht durch eine Projektion der immerfort wechselnden religiösen und weltanschaulichen Auffassungen in den Luther der Geschichte, so entsteht Grisars Lutherbild durch eine Projektion der geheimen Angst des römischen Katholiken vor der unheimlichen geistigen Wucht des Reformators, die den Riesenbau der römischen Kirche gewiß nicht zerstört hat, aber in seinen Grundfesten erbeben ließ. Zwar stimmen wir Grisar darin durchaus zu, daß Luthers Seelenleben von dem Anfang seiner Klosterzeit an krankhafte Erscheinungen zeigte, die sich später immer mehr steigerten, ja, daß dieses Seelenleben bisweilen durch dämonische Kräfte zerwühlt wurde, wie Luther selbst nur zu deutlich gefühlt hat. Dennoch ist es durchaus verfehlt, mit Grisar im Psychopathischen und Dämonischen die Erklärung für Luthers Persönlichkeit zu suchen. Man kann Luther nur verstehen und ihm gerecht werden, wenn man ihn von seiner zentralen Erfahrung der *gratia sola* aus betrachtet, einer Erfahrung, die sich gewiß infolge krankhafter seelischer Zustände und irriger theologischer Auffassungen vereinseitigte und überspitzte, aber einer Erfahrung, die im Kern, um mit Vilmar zu reden, „eminent katholisch" war. Ohne diese zentrale Erfahrung und ihre prophetische Verkündigung durch Luther hätten wir nicht die wundersam klare und gewaltige Rechtfertigungslehre des Tridentinums, die wohl im einzelnen Luthers Einseitigkeiten an der Hand des *ganzen* Neuen Testaments und der Vätertradition korrigiert, die aber doch seiner innersten Erfahrung einen lapidaren katholischen Ausdruck verleiht. Wäre nicht eine solche tief evangelische und eben deshalb tief katholische Erfahrung das Herz von Luthers Frömmigkeit, so hätte dieser nimmermehr den christlichen Grundwahrheiten von Gottes Menschwerdung, Versöhnungstod und Auferstehung einen so reinen, klangvollen Ausdruck geben können. Aber gerade dieses tiefste und innerste Positive in Luther sieht Grisar nicht und will es nicht sehen, sondern konzentriert sich auf Luthers Negationen; er weicht dem blendenden Glanze von Luthers Verkündigung der biblischen und katholischen Wahrheiten aus und erforscht erstlich und letztlich die Nachtseiten seines äußeren und inneren Lebens. Er kann sich nicht genug tun in der Anführung von schauerlichen

Worten Luthers, in welchen das Krankhafte und Dämonische von Luthers Seele durchbricht, aber er hat keinen Raum für die Hymnen auf Gottes erlösende Liebe, die Luther gesungen hat. Gewiß, all die schrecklichen Lutherworte voll Haß und Zorn, voll Wildheit und Roheit, die Grisar so breit wiedergibt, stehen wirklich in Luthers Schriften; wer jedoch dessen religiöse Schriften liest, der wird seitenlang nichts von solchen Worten oder höchstens leise Anklänge an sie vernehmen; denn in ihnen erschallen fast nur die hellen Glocken des „Gläubens und Liebens". Eben dadurch, daß Grisar dieses Tiefste, Heiligste und Köstlichste unterdrückt, zeichnet er ein Zerrbild von der Gestalt des Reformators; und dadurch, daß er dieses Bild mosaikartig zusammensetzt aus echten Lutherworten wie aus Worten protestantischer Lutherforscher, schafft er ein Zerrbild, dem man ansieht, daß es mit einem gewissen Raffinement gearbeitet ist. Dieses Raffinement kommt am stärksten in jener fingierten Szene zum Ausdruck, da ein mit Luthers Leben und Wirken vertrauter katholischer Gegner vor der Bahre des toten Reformators steht. Grisar kleidet sein eigenes Urteil in die Betrachtungen dieses Katholiken ein, Betrachtungen, die von einer merkwürdig wehmütigen und mitleidsvollen Milde eingegeben scheinen und die doch gipfeln in der schauervollen Erkenntnis: Luther eine negative Größe. Das ist kunstvolle literarische Technik, aber eine Technik, die nicht im Dienste wissenschaftlicher Wahrheitserkenntnis steht, sondern im Dienste zielbewußten, konfessionellen Kampfes. Grisar will, genau so wie Denifle, Luther vernichten. Und für einen Leser, der nicht zu Hause ist in Luthers religiösem Schrifttum, ist Luther nach der Lektüre dieses Buches vernichtet. Wäre Grisars Luther der wirkliche, der ganze Luther, dann müßte man ihn eher mit Denifle verabscheuen als mit Grisar bemitleiden.

Grisars Lutherwerk kann der ökumenischen Bewegung zum Segen und zum Fluch werden. Zum Segen, insofern es für protestantische Leser eine heilsame Aufrüttelung bedeutet. „Man hat uns über Luther getäuscht", sagte eine ökumenisch gesinnte evangelische Christin, als sie dieses Werk gelesen hatte. Ihr Urteil ist insofern zutreffend, als auf der Kanzel wie im Religionsunterricht dem protestantischen Volk nur ein idealer Luther vor Augen gestellt wird, während die dunklen Seiten seines Lebens und Werkes totgeschwiegen werden. Soll eine Annäherung der evangelischen Christen an die Mutterkirche stattfinden, so muß sich zuerst die Erkenntnis Bahn brechen, daß Luther, wie oben (S. 136 ff.) ausgeführt wurde, „Häretiker" ist, d. h. daß seine evangelische Verkündigung von einer gefährlichen Einseitigkeit belastet ist und diese Einseitigkeit, diese mangelnde Fähigkeit, das *Ganze* der christlichen Wahrheit zu schauen, zusammen mit einer krankhaften Seelenanlage ihn nicht selten zu schweren Verirrungen verleitet hat. Es gilt rücksichtslose Kritik an Luther von der umfassenden, wahrhaft katholischen Position aus zu üben. Aber gerade von dieser Position aus muß Luther anerkannt werden — gewiß nicht als

Heiliger, aber als Werkzeug des göttlichen Gerichts und der göttlichen Gnade, als *gottgesandter* Prophet, der eine hohe Mission für die Kirche hatte und auch erfüllte. Ehe nicht diese Erkenntnis von Luthers prophetischer Sendung und von der „eminent katholischen" Bedeutung seiner Verkündigung sich innerhalb der römischen Kirche durchgesetzt hat, gibt es keine Hoffnung auf Überwindung des unheilvollen katholisch-protestantischen Zwiespalts der abendländischen Christenheit. Gerade dadurch, daß Grisars Lutherforschung fast ausschließlich das Negative an Luther, obgleich großenteils richtig, herausarbeitet und ihn fast ausschließlich als den gefährlichen Häretiker darstellt, während sie das Positive, was Luther zum Propheten und Evangelisten macht, umgeht, hemmt und schädigt sie in empfindlicher Weise das christliche Einigungswerk. Wann wird aus der Feder eines römisch-katholischen Christen eine Lutherbiographie kommen, die den wirklichen, den ganzen Luther vor uns hinstellt, den Luther, der zerstört und erneuert, der Unheil und Segen gebracht hat? Sagt uns doch Gottes Berufungswort an Jeremia, daß es Propheten gibt, denen Gott ein doppeltes Werk, ein negatives *und* positives aufträgt: „Siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, verstören und verderben sollst *und* bauen und pflanzen" (Jer. 1, 10). Friedrich Heiler.

*

## Buonaiutis Lutherbuch*)

Zu denjenigen Lutherbestreitern aus vier Jahrhunderten, die mit unzweifelhafter katholischer Vollmacht schrieben, und zu jenen anderen aus Luthers Zeitalter und aus unserem Zeitalter, die im Namen eines angeblich echteren Protestantismus den geschichtlichen Urheber der Reformation verwarfen, tritt ein Luthergegner neuer Art auf den Plan, der von der eigenen Kirche gemaßregelte katholische Gelehrte, der inmitten seines schweren und ungesühnten Konfliktes durch eine scharfe Frontstellung gegen die Reformation und ihren Helden seine Stellung nach dieser Richtung bereinigt. Nicht, als erschöpfe sich hierin die Bedeutung von Buonaiutis Buch, das vielmehr als geschichtliche Untersuchung von weiter Umsicht und großem Stil Beachtung beanspruchen darf. Aber seine Wichtigkeit für uns besteht doch darin, daß es einem veralteten Vorstellungsschema überzeugend zu Leibe geht, als ob nämlich jedes Minus an katholischer Botmäßigkeit Annäherung ans evangelische Christentum, als ob evangelisches Christentum die Verneinung römischer Kirchenbeherrschung sei.

Nicht nur die Vulgäranschauung hatte es sich so an ihre Wandtafel gemalt. Auch die es besser wissen konnten, haben jene Meinung gewähren lassen und bestärkt, gutgläubig zwar und in einem vermeintlich höheren Gedankenzuge, insofern

*) Ernesto Buonaiuti, *Lutero e la riforma in Germania.* Bologna, Nicola Zanichelli, 1927. 467 S.

die reformatorische Fassung des Christentums nun doch von da aus ihre Allgemeingültigkeit bestätigt bekäme. Wie kam doch Hieronymus Savonarola als Trabant an den Sockel des Wormser Lutherdenkmals? War er nicht Protestant, so protestierte er immerhin, — mit diesem Satze hörte ich einmal die Gewaltsamkeit rechtfertigen, gegen die der große Florentiner noch in seinem Steinbilde schwermütig sich zu verwahren scheint, und gegen die Geschmack und Wirklichkeitskunde gleichermaßen hätten Einspruch erheben sollen. Döllingers bekanntes Huldigungswort über Luther, der übrigens natürlich auch von Buonaiuti vermerkt wird, war nur wie ein Siegel zu der skrupellosen Versicherung, daß Döllinger, der in Wahrheit sogar dem Altkatholizismus fremd blieb, im Herzen ein Lutheraner sei. Und nicht anders ist man mit anderen heterodoxen katholischen Forschern und Politikern nur zu gern umgegangen. Es ist ein nicht unerfreuliches Zeichen unserer Zeit, daß Joseph Wittig eine verständigere und vornehmere Beurteilung auf evangelischer Seite fand: die vielen Freunde und Bewunderer, die er hier hat, haben doch das durchaus katholische Denken des beklagenswerten Poeten und Propheten billig anerkannt. Man löst sich doch heutzutage von jener lächerlichen Arithmetik, man erkennt oder erfühlt, daß Katholizismus noch etwas anderes ist als eine Hinderung christlicher Wahrheitserkenntnis durch hierarchische Bindungen, und daß auch evangelischer Glaube als eine Sache *sui generis*, nicht als bloßes Gegenteil von Anderem seine Ehre finde. Man sucht Einheit in unsren Tagen, aber man verschmäht die unreelle Vereinfachung; man läßt wachsen und wehen, man kritisiert, und das von Rechts wegen, aber man sagt nicht immerfort den Anderen, was *sie* denken und meinen.

Ist es hiermit besser geworden, so ist doch nicht überflüssig, daß Buonaiutis Buch kam und neue Linien der Auseinandersetzung zog. Auch gerade als Lutherbuch ist es nicht überflüssig. Luther kann nicht leicht überschätzt, kann aber — wer wollte das verkennen? — in süffisanter Weise mißschätzt werden. Gegen die Neigung, ihn zuschanden zu loben, möge auch diese bittere Arznei helfen, denn Buonaiuti, weniger aggressiv als die Denifle und Grisar und Janssen, ist bitterer als sie alle, nicht ein Richter, aber ein Analytiker von grimmiger Schonungslosigkeit, ein verstehender und würdigender Beurteiler gewissermaßen, der den Vers „Ein feste Burg ist unser Gott" an die Spitze seines dritten Kapitels stellt, der aber doch das „Drama der Nation" (Kap. III) wie das „Drama des Klosters" (Kap. II) und das „Drama der Kirche" (Kap. IV) als Tragödien voller Schuld und Fehle ansehen, den Fall Luther für einen „Fall" von ebenso unheilvoller wie unabsehbarer Tragweite halten muß.

Was den Fall Buonaiuti betrifft, so wäre hier nichts weiter davon zu sagen, denn es kann die Methode der Beurteilung eines solchen Buches nur verbessern, wenn man dem Verfasser seine Sachlichkeit glaubt und darum seine Persönlichkeit nicht erörtert. In einem Anhang seiner Vorrede erwähnt er selber das geistlich jurisdiktionelle Verfahren gegen ihn und beklagt, daß man mit der Verdammung nicht bis zum Erscheinen seines Lutherbuchs habe warten mögen. Hier

steht das interessante, aber nicht unerhörte Urteil, daß angesichts des bereits toten „Protestantismus" die einzigen heute überlebenden „Protestanten" die Jesuiten seien. Hier ist es auch, wo der Verfasser für einen Augenblick in den vorhin gekennzeichneten Irrweg seinerseits einlenkt, indem er zu verstehen gibt, daß sein Kampf gegen die Reformation, seine Ablehnung jegliches akatholischen Kirchen- und Sektentums den Gegnern ein Zeichen seiner Katholizität hätte sein sollen. Aber auch diese unglückliche Geste des bedrängten Mannes soll unser Urteil nicht irren.

Mit ebensoviel Ernst wie Eifer ist der Italiener in die Lutherliteratur eingedrungen. Ob freilich Luther im ganzen und großen hier mißverstanden ist, der Komplex seiner religiösen Meinungen, seine Dämonie und seine sittliche Persönlichkeit, darüber wird jeder Leser des Buches mit Ernst bei sich zu Rate zu gehen haben. Es muß als erlaubt gelten, den Werdegang Luthers, von dem das I. Kapitel (Preparazione) und auch das zweite handeln, auf persönliche Anomalien, innere Verbiegungen und Trübungen hin zu prüfen; hierin hat der Verfasser seine Vorgänger nicht nur unter außerlutherischen Lutherbiographen. Dürfen die Anhänger des großen Mannes zur Entschuldigung seiner von ihnen anerkannten Fehler auf dieses und jenes in seinem Leben hinweisen, so darf der luthergegnerische Biograph in den Härten und Wirrnissen des Knaben- und Studentenschicksals und in der Klosterzelle nach Quellen von Irrtum und Sünde fahnden. Freilich ists ein gefährliches Geschäft, mißlicher als das Mißliche jeglicher anderen geschichtlichen Charakterrekonstruktion. Man weiß eben von Luther teils zu wenig teils zu viel, um (unter Absehung von seinem pragmatischen Geschichtsbilde) diese Persönlichkeit neu erstehen zu lassen. Da sind die Tischreden; es gibt nichts, was sich nicht aus ihrer ungebändigten Launigkeit, aus ihren Lebensrückblicken insbesondere herausfolgern ließe. Und die Bezichtigung auf Selbstwidersprüche muß ja in Luthers Werken eine geradezu übermäßige Weide finden, wenn der, welcher als ein genialisches Kind im Hause Gottes schaltete, am allerwenigsten dafür Sorge getragen hat, das Aktenmaterial seiner eigenen Bekundungen durch Beschränkung seines Selbtsmitteilungsdranges in Ordnung zu halten. Ein Beispiel: Luther sagt bekanntlich, er habe im Papsttum Christum nur als den unbarmherzigen Richter kennen gelernt; hat er nicht, so fragt Buonaiuti, als Kurrendeknabe die deutschen Lieder der glückseligen Christusminne gesungen? Nun ist gewiß jene Behauptung Luthers als exklusive Befundsfeststellung ungerecht, aber ebenso gewiß ist, daß Luther mit dieser Klage nicht von ungefähr aufgetreten ist, daß er damit etwas Wesentliches und Begründetes gesagt hat. Ein anderes Beispiel (und es sei bemerkt, daß Buonaiuti durch die ausgiebige Behandlung dieses Details zeigt, wie er an die Seele der Reformation herangekommen ist, um die es sich dabei in der Tat handelt): Luther hat bekanntermaßen in späten Jahren erzählt, wie in einem bestimmten Zeitpunkte, nämlich 1519, sein Grauen vor dem Begriff der Gottesgerechtigkeit im Römerbriefe durch die blitzhafte Erkenntnis aufgehoben worden sei, daß diese Gerechtigkeit Gottes eben die im Evan-

gelium geoffenbarte, den Gläubigen als gerecht annehmende passive Gerechtigkeit sei. Aber schon 1513 zum mindesten, bei seiner damaligen Psalmenauslegung, habe Luther so erkannt und gelehrt. Man braucht auf die einzelnen Ermittlungen hier nicht kritisch einzugehen, das religiöse Erlebnis wird als solches verkannt, wenn man übersieht, wie es jederzeit sukzessive Erfahrungen auf Momente projiziert und Höhen, die verloren waren und wieder erklommen wurden, als neugewonnene feiert. Wenn übrigens, was hiermit in Zusammenhang steht, eine weichere Auffassung der Gottesgerechtigkeit als die, von der Luther sich erlösen ließ, bei den Älteren nachgewiesen wurde, so nimmt Buonaiuti an diesem Punkte Luther gegen Denifles Alternative „Ignorant oder Lügner" in Schutz. Es sei doch eine aparte und zwar abwegige Deutung des paulinischen Gottesgerechtigkeitsbegriffes, die Luther der reformatorischen Theologie substruiert habe. Doch leitet Buonaiuti an seinem Teil manches an Luthers soteriologischer Gedankenwelt von Gerson her. Indessen sind Nominalismus und Mystik, hierin unterstreicht unser Autor die Ergebnisse andrer Forscher, die Hauptkomponenten von Luthers Theologie.

Zuvörderst ist ein kurzes Wort von den ersten Anfängen Luthers in Buonaiutis Beleuchtung zu sagen. Der Verf. rügt zwar einen Unterton von Deutschfeindlichkeit in einem französischen reformationsgeschichtlichen Sammelwerk von 1918, aber fast erheiternd ist es nun doch, wie der Romane mit Unbehagen in die dunkle Mansfelder Kinderstube hineinblickt, nur Rauhheit und Geiz im Verhältnis des Vaters Hans Luther zum Sohne, nur rohe Undankbarkeit in dem doch so ergreifenden Verhältnis des Sohnes zum Vater findet. Buonaiutis Verständnis für deutsche Geisteskultur ist nicht in das Ethos der deutschen Bürgerfamilie mit ihren Herbigkeiten eingedrungen, und viel geht ihm damit allerdings zum Verständnis der Persönlichkeit Luthers und zum Begreifen der Ausbreitung seines Werkes verloren. Es ist eine andere Seite dieses Mangels, wenn er für Ursula Cotta nur die bekannte schwüle Auslegung hat. Weiter nimmt er Stellung gegen die Annahme eines geistig defektuosen Luther, wie sie, wohl von Cochläus angebahnt, da und dort auftaucht und so in Andeutungen Grisars, aber sogar bei Hausrath in der Form erscheint, daß Schulmißhandlungen eine dauernde nervöse Reizbarkeit Martin Luthers erzeugt hätten. Er will auch von amerikanischen Versuchen einer psychoanalytischen Lutherbewertung nichts wissen. Daß ein solcher Versuch vorkommen konnte (P. Smith 1913: Luthers early development in the ligth of Psycho-analysis), ist ja bemerkenswert, denn wirklich kann die Anmaßlichkeit der heutigen Psychoanalyse dadurch gekennzeichnet werden, daß Luther ihr als ein vorzüglicher Patient erscheinen muß. Wir haben auch hier Buonaiutis ernste Zurückhaltung zu loben; ihr materieller Wert freilich verflüchtigt sich, wenn ihm dann doch der innere Lebenskampf des Reformators, sein studentisches Streben, seine Berufskrisis, sein Ringen im Kloster ganz wesentlich aus einem Mangel an konstitutionellem Gleichgewicht, aus seelischer Unordnung,

chronischer Aufgewühltheit herkommt. Und eben darüber ist kaum zu rechten. Es gibt, wenn man von den Goethenaturen absieht, kaum Menschengröße, es gibt keine Gottesmenschengröße bis zur erhabensten Höhe hinauf, die nicht ein solches Signalement erhalten könnte. Nun muß man wieder Buonaiutis Art von Gerechtigkeit darin gerecht werden, daß er Luthers innere Revolution doch hauptsächlich auf seine theologische Ernährung zurückführt. Der Nominalismus Occams hat ihn zerrissen, die deutsche Mystik hat diesen Riß verstrichen, nicht geheilt — so ungefähr. Beim Okkamismus verweilt der Verfasser mit Ausführlichkeit. Seltsam irreführend ist es dabei, wenn Buonaiuti einmal den Okkamismus als rationalistisch-pelagianische Denkart bezeichnet. Wie kann das geschehen? Natürlich nur durch die Koordination mit der Mystik, wo denn alles andere als Rationalismus und als Moralismus erscheinen muß. Außerdem hat der Unwille Buonaiutis gegen die okkamistische Philosophie und Christentumsauffassung, dieser Zorn, der ihm eine so unrichtige Zensur diktierte, in seiner eigenen Grundeinstellung seine Ursache. Man kann sich fast wundern, daß der Kenner der deutschen evangelischen Theologie es sich entgehen ließ, von deren neuester Phase zur dialektischen Lehre des Okkam eine Linie zu ziehen, wozu die Möglichkeit gewiß vorliegt. Buonaiuti hängt mit offenkundiger Pietät und Liebe an der welt- und weisheitverklärenden Theologie des hl. Thomas. Dazu ist zu sagen, daß allerdings der Aquinate voreilig und überheblich abgetan worden ist, daß seine z. B. sozialpolitischen Gedanken heute aufleben, daß seine Theologie Bleibendes enthält, daß aber diese Theologie als Denkrahmen wirklich der Geschichte angehört, auch der katholischen Theologiegeschichte. Wenn Buonaiuti Luther verklagt, die Summa des hl. Thomas gesprengt zu haben, so ist sein Prozeß verloren; aber uns ist ja, als sei sie vor Luther gesprengt gewesen, und als sei die dekadente Scholastik Okkams des Zeugin.

Überraschend konservativ ist auch des Verfassers Stellung zum Ablaß, den er in seinem innersten Verstande rechtfertigt. Tetzels Praktiken freilich werden preisgegeben, aber wiederum wird nicht Luthern seine Empörung über den Reklamemann gutgeschrieben, sondern Buonaiuti sieht hier auf Luthers Seite die mindestens mitwirkende Parteinahme für seinen Kurfürsten im Sinne des Grenzschutzes gegen Brandenburg.

Denn hier mündet der Wildbach in den Strom, den politischen Strom. Deutschlands Lage am Ausgang des Mittelalters, sein Emporstreben aus der Dumpfheit ist Luthers Gelegenheit; der rebellische Mönch wird zu einer geistigen Monarchie ohne gleichen emporgetragen.

Haben wir den Ansatz vom Buonaiutis reformationsgeschichtlicher Bilanz uns vergegenwärtigt, so können nun die übrigen zwei Drittel seines Buches, weil alles sich aus dem vorigen ergeben muß, Gegenstand einer ganz kurzen Berichterstattung sein. Aber eine kritische Zwischenbetrachtung muß hier Platz finden: Bei Erwähnung der paulinischen Gedanken Luthers bemerkt der Verf. mit gewinnender Bescheidenheit, des Paulus Glaubensgedanken seien freilich schwer in ein

kirchliches System zu bringen, aber man dürfe und müsse doch dabei sich beruhigen, daß der Mann der unerhörten Kühnheiten der Glaubenskonzeption zugleich ein Gemeindeleiter von größter Klarheit der sittlichen Forderungen sei. Gut; und warum wird nicht mutatis mutandis von Luther dasselbe festgestellt? Ist nicht dieser Mann der — wenn man will — dogmatischen Verstiegenheiten ein Meister von hoher Gütigkeit, Reinheit und Schlichtheit gewesen?

Dafür hat Buonaiuti nicht Auge noch Ohr. Wie Luthers Ringen in Leipzig nichts als Verscheierung seines Hussitentums ist, sein Auftreten vor Cajetan und später vor Vergerius nur Vermessenheit und Fadheit, sein Verhalten zum Bauernkriege schwerste Perfidie, wie von dem häuslichen Leben des Reformators nur die Eheschließung von Belang scheint, die aber noch weniger Verfehlung als Satyrspiel ist, so dünkt ihn die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen ein keckes Äquilibrieren von Unvereinbarkeiten und der Katechismus ein *„sforzo di immunizare la predicazione della libertà spirituale"*; spürt der Fremde nichts vom Vibrieren der Gottseligkeit in dem kostbaren Büchlein? Doch diese Erklärung scheidet aus, da Buonaiuti der Bibelübersetzung den richtigen Tribut ihrer Genialität darbringt. Wie er über Luthers Einwirkung von der Coburg auf die Brüder in Augsburg, wie er über die Schmalkaldischen Artikel urteilt, läßt sich nach dem Gesagten denken. Für den Dichter Luther hat er kein Verständnis, denn er hält den Mann zwar für grob, was Luther gewißlich war, darüberhinaus für roh, noch mehr aber für schlau und kann darum eine heilige Einfalt bei ihm überall nicht voraussetzen. Luthers Liebe zur Musik und zum Blumengarten wird immerhin erwähnt als eine jener idyllischen Seltsamkeiten, die man auch sonst im Bilde ungebändigter Naturen antrifft. Doch sei hier dem Historiker Buonaiuti nachgerühmt, daß er von Luthers Sterben ein unbefangenes und reines Bild aus der Parteien Haß und Gunst herausschält.

Die Folie dieses Todes ist ihm das Konzil, dessen Entstehungsmißhelligkeiten er nicht beschönigt, in dem er aber doch den gewollten und gewiesenen Ausgang des Schismas erblickt. Der Epilog (5. Kapitel), in dem Buonaiuti das Lebenswerk des Reformators und dessen Folgen zusammenhängend würdigt, gehört unstreitig zum Stärksten seines Buches. Befreit von der unmittelbaren Irritation durch Luthers gleichsam zackiges Verhalten, bestärkt andrerseits durch Melanchthons Schwankungen, entwickelt er hier den Widerspruch zwischen dem Individualismus der evangelischen Glaubensidee und den kirchlichen Möglichkeiten. Und, wenn er ein fürwahr leichtes Spiel daran hat, die Unzukömmlichkeiten des Landeskirchentums und die Auflösungen des geistlichen Lebens durch Abschaffung der asketischen Ideale aufzuzeigen, so gräbt er doch tief und gibt uns Schweres zu denken.

Es folgt noch als 6. Kapitel „La sopravvivenza". Ein Wort von G. Wünsch über den Zusammenbruch des Protestantismus im Weltkriege steht hier als Motto, aber wieder ist zu sagen, daß Buonaiuti das Argument des bloßen Effektes verschmäht und statt dessen mit Aufmerksamkeit die dogmatistische Auswirkung des

evangelischen Glaubensbegriffes bis in die majoristischen, osiandrischen, flazzianischen Händel verfolgt. In schnellerem Zuge kommt er dann über die Innenseite des großen Krieges hin zum Pietismus als Reaktion des Christentums wider seine Disethisierung. Buonaiutis Abriß der protestantischen Theologie folgt Dorner und Kattenbusch, so zwar, wie man Apologeten als Kritiker folgt; er endet bei Schleiermacher, in dem er den gewaltigen Repristinator des reformatorischen Geistes erkennt, der aber eben deshalb ihm auch als Kronzeuge dafür dient, daß nur mit starken ethischen und kirchlichen Korrektiven das Luthertum der Zeit mächtig ist. Das Christentum, so etwa führt Buonaiuti im Eingang dieses seines Schlußkapitels aus, steht unter der Tragik, Ewiges auf Zeitliches einstellen zu müssen. Die katholische Kirche hat mit der in dieser Tragik gegebenen Beschränkung der Aufgabe genügt; und auch die Reformation hat sich der Nötigung ihrerseits nicht entziehen können, von der sie die Menschheit zu befreien sich vermaß: das Opfer ist vergeblich gebracht.

Was nun? Ein Buonaiuti kann nicht der Vorstellung fröhnen, als seien vier Jahrhunderte der Kirchengeschichte auszustreichen. Er spricht in der Tat von einer geschichtlichen Sendung der deutschen Reformation, und er sieht diese Sendung beendet. Er muß aber auch wissen, daß der Imperativ der kirchlichen Wiedervereinigung am kleinsten Gewissenspunkte scheitern kann, daß darum auf Gott, der die Gewissen richtet, gewartet werden muß. In magnis voluisse sat est, das muß gelten. Inzwischen wird die katholische Kirche an ihrer Fähigkeit, Luther zu verstehen, den Beweis ihrer eigenen ungebrochenen Kraft zu erbringen haben, — die evangelische an ihrem Vermögen, ihr idealisiertes Lutherbildnis nachzuprüfen und seine Befehdungen ohne Zorn und Zweifel zu ertragen.

W. Leonhard.

BR333 .L8 c.1
060101 000
Luther in okumenischer Sicht /
3 9306 00002329 7
CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY

95434
BR 333 .L88 1929
Luther in ¨okumenischer
Sicht.